صِدام القِيَم

قراءة ما بعد التحوّلات الحضارية



مسفر بن علي القحطاني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING




مكتبة
الفكر الجديد

صِدام القِيَم



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

القحطاني، مسفر بن علي

صِدام القِيَم: قراءة ما بعد التحوّلات الحضارية/ مسفر بن علي القحطاني.

١٧٦ص.

ببليوغرافية: ص ١٦٩ ـ ١٧٦.

ISBN 978-614-431-094-6

١. الإسلام والحضارة. ٢. التنوير الإسلامي. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org



الإهـــــداء

إلى كل العظماء الكبار

الذين إذا غابوا لم يفتقدوا وإذا حضروا لم يعرفوا

الذين يحزنهم الجهل والفقر والتخلف

ويذيب قلوبهم ألماً كل ظلم وبغي يقع في الأرض

أهدي كتابي




مكتبة
الفكر الجديد

المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.. وبعد:

الدرس الحضاري المعاصر غالباً لا يأخذ حقه في التحليل السياسي للأحداث أو الاهتمام البحثي لمراكز الدراسات، وتناوله ضعيف من الكتّاب والمثقفين العرب، فضلاً عن أن يكون درساً مسجدياً أو خطبة في جامع، والسبب أن ما وراء الحدث لا يُرى ولا يحب أحد أن يتكلّف مشقة البحث عنه في دهاليز السُنن والنواميس الكونية والبشرية، لذلك يُقرأ الواقع وفق منظار واحد، كثيراً ما يقف عند الوجه المقابل ولا يتكلّف رؤية الأوجه الأخرى، وهذا عيب معرفي أن تتكرر الأحداث ولا يستفاد من وقوعها المتوالي، وتنتهي الأزمة بعد الأزمة ولا نتخذ إجراءً لمعالجتها والتحوّط لها في المستقبل أو التخفيف من آثارها السلبية المتوقعة، وهذا يعني هشاشة المؤسسات العلمية في الدرس والملاحظة، وغشاوة المؤسسات الرسمية على النظر في غير مصالحهم الآنية.

وأمام ما يحدث من مصائب عظيمة تضرب بلاد الشام



واليمن في عمقهما، وما يحصل في بلاد الرافدين من اضطرابات لا تهدأ منذ عقود، يجعلنا نفتح هذا الموضوع لأجل السعي في قراءة ما يحدث وفق السنن التي لا تتبدل، والنواميس التي لا تتحول، ولا أدّعي القدرة على هذا العمل الجلل، بل هو محاولة القاصر مسترجياً عطف الناصر سبحانه في رصد أهمية بناء هذا النوع من النظر الذي هو مشروع الكتاب وهدفه الغائي، من خلال بعض التصورات، أوجِزها في ما يأتي:

أولاً: الحدث التاريخي الذي دوِّن في عصور الإنسان الماضية، أي في كتب التاريخ التراثية كما فعل الطبري وابن الأثير وابن كثير والمسعودي وغيرهم، يندر أن يُقرن الحدث التاريخي بالدرس الحضاري والمأخذ السُنَني منه، لذلك فإن ثقافتنا في استيعاب هذه الدروس وتوظيفها قاصرة ودون المطلوب، فضلاً عن أن نمتلك ملَكَة حضارية تقرأ ما وراء المواقف والأحداث، وعلى هذا الأساس جاءت **مقدمة** تاريخ ابن خلدون خلاف السياق المعرفي في كتابة التأريخ على مستوى العالم، لاشتغالها بالدرس الحضاري وتحليله والبرهنة عليه، فتولّد من ذلك علم يُتعرف فيه إلى قواعد الاجتماع الإنساني وأساس النهوض والضعف والسقوط للدول والمجتمعات، فكان منارة هداية اقتنص بعض أفكارها جيل روّاد النهضة العرب في القرن العشرين وأواخر القرن التاسع، مثل الطهطاوي والكواكبي وخير الدين التونسي ومحمد عبده وشكيب أرسلان وغيرهم، أكد هذا المنحى عدد من الباحثين الذين ربطوا بين مشاريع أولئك والنهج الخلدوني وانعكاسه الإيجابي في دراستهم النهوض



والانحطاط من خلال إعمال الأسباب والمسببات والعلل[1]. فالمقصود في كتابة التاريخ اليوم وقراءة أحداثه أن تُحلل وفق المنحى الحضاري والتقويم الاجتماعي بعين الفحص والنقد العقلاني، كما فعل الفيلسوف والمؤرخ الألماني فيشته في كتابه **ملامح العصر الحاضر الأساسية** وما أكمله قرينه شلنغ وبلغ مداه عند هيغل في كتابه **محاضرات في تاريخ الفلسفة** وكتابه الآخر **فلسفة التاريخ**[2].

ثانياً: الأحداث التي تعصف بمنطقتنا العربية ليست على وزانٍ واحد من حيث الوقوع والتأثير، لذا كانت الحاجة إلى تصنيفها وترتيبها بحسب الزمان والقوة والمصدر، هل هي الحدث الأول، أو أنها جزء من حدث لا يزال يقع ويستمر في تداعياته، أو أن هذا الحدث وقع كردة فعل ونحن نتعامل مع ردة فعل الحدث ولم نتعرف بعد إلى الحدث ذاته الذي قد يتكرر بموجات مختلفة، ولعل المثال يوضح المراد بهذا الإيراد، فأحداث غزة الأخيرة التي بدأت في الثامن من تموز/يوليو ٢٠١٤م ليست حدثاً أول يقع لنتعامل معه كحالة حرب مجردة بين خصمين؛ بل هي جزء من حدث سابق دام أكثر من ستين

---

(١) انظر: سهيل الحبيب، **خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: معالم في مشروع آخر** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨)، ص٧٥ ـ ٨٧، ومحمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤)، ص٢٥٢.

(٢) انظر: محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨)، ص١١٩ ـ ١٣٦، ووليم رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٠)، ص٢٨٩ ـ ٣٤٠.



عاماً من الاحتلال الغاشم على شعب أعزل معزول، جُرّد من كل شيء وحبس في سجن عظيم، ومن حقه في أي لحظة أن يدافع عن بلده من دون إذنٍ من أحد، كما نصت عليه الشرائع والاتفاقيات الحقوقية(٣)، ومن وقف ضد المقاومة الفلسطينية وحاربها وانتقد دفاعها عن نفسها ليس هو صانع الحدث نفسه؛ بل هو ردة فعلٍ لموقف متخاذل أساسه الوقوف مع حق الصهاينة في الدفاع والهجوم بأي وسيلة، وكره وحنق نفسي بأن تقاوم الشعوب من اغتصب حقها المشروع، وهؤلاء لا يمثلون الأمة وهم غرباء عنها في وصفها وأخلاقها العروبية، لذلك قد يظهر موقفهم من عداءٍ سافر للمقاومة، وربما يظهر من سماحٍ للمحتل بأن يدخل أي أرضٍ، كما حصل في ترحيبهم بالوجود الأمريكي في حرب العراق في عام ٢٠٠٣م، وقد يظهر من دعوتهم كل منتج فكري دخيل يخترق ويحطم سياج الثقافة الوطنية، وغير ذلك من صورٍ وارتدادات فكرية، أصلها موقف انهزامي داخلي وارتمائي فجّ في الأحضان الغربية أياً كانت توجّهاتها، وهذه الحالة الفكرية تمثل نشازاً غريباً عن نسيج الإنسان العربي المسلم، لذا كان مبدأ تحديد منطلق الحدث مهماً في استيعابه

---

(٣) في الشريعة الإسلامية عدد من النصوص الموجبة لدفع الظلم ومقاتلة المعتدين، أما في الاتفاقيات الدولية، فقد ورد حق المقاومة ومواجهة الاستعمار في عدد من المواثيق الحقوقية، كما في إعلان الاستقلال الأمريكي ١٧٧٦م، وفي إعلان حقوق الإنسان والمواطن ١٧٨٩م الذي أقرّ حق مقاومة الظلم والاستبداد، وأهمها ما جاء في ميثاق الأمم المتحدة في مادته الأولى المؤكد لحق الشعوب في تقرير المصير، حتى جاء عام ١٩٦٠م حيث خرجت توصية رقم (١٥١٤/ ١٥) بمنح الاستقلال للشعوب والأقاليم المستعمرة. وفي الشأن الفلسطيني صدر القرار الأممي رقم (٣٢٣٦) في ١٩٧٤م بحق الفلسطينيين باستخدام كل الوسائل لنيل حريتهم.



وتحليله، خصوصاً عندما تختلط الأوراق أو تتداخل الأمور النفسية والاقتصادية والسياسية بعضها ببعض.

ثالثاً: ضرورة معرفة واقع الأرض والإنسان والتاريخ الذي يصنع الحدث، لأجل فهم الدرس الحضاري منه، فالأحداث التي تقع في سوريا تختلف عما يحصل في مصر أو في لبنان أو في العراق، والتعامل معها كلها على أنها ثورة شعوب مقهورة يحتاج إلى نظر وتمحيص لاختلاف عامل من تلك العوامل، أي الأرض أو الإنسان أو التاريخ، ومن الجديد الذي يوضح هذه الفكرة، وقد طرأ في أحداث العراق؛ خروج تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) على الساحة بشكل مفاجئ وبانتصارات سريعة ساحقة، ومع هذا الذهول من ذلك التطور الغريب، ينبغي ألا نخرج عن فهم هذا الأحدث من خلال العناصر الثلاثة السابقة، فالأرض التي نبت فيها هذا التنظيم بتشكيلاتها الديمغرافية وبخصوصيته الطائفية السنّية سواء كان في سوريا أم في العراق، لم يخرج في أراضٍ أخرى على الرغم من الأسباب ذاتها والدواعي الأيديولوجية التي يرفعها؛ كما أن تشكلّه تموضع في المناطق السنيّة والبعيدة عن القتال والمحررة من النظام السوري أو المتمردة على النظام العراقي، وهذا يشكّل تساؤلاً كبيراً من حيث العودة إلى عنصر الأرض الذي صنع هذا الظهور الغريب، وإذا عدنا إلى مبدأ النظر في العنصر الثاني وهو الإنسان، فهناك مواصفات محددة للانضمام إلى هذا التنظيم فليس التطرف هو الجامع الوحيد بينهم، ولا الحسم الجهادي كذلك؛ بل هناك مواصفات خاصة جمعت بين أبناء هذا التنظيم لا توجد في تنظيمات أخرى، ومنها الملاحقات الأمنية التي تطارد بعضهم،



وسهولة الانقياد للزعيم، وعدم الحاجة إلى التأصيل والبحث الفكري في بناء القناعات، وقوة التأثير الإعلامي الخاص، وإلهامه بأدبياتهم الجهادية المتناسبة لفئة عمرية من الشباب حتى أصبحت مقاطع الفيديو والأناشيد الحماسية تلهمهم أكثر من الكتب والخطب العلمية. وأعتقد أن هذه المواصفات غير موجودة لدى الحركات التحررية أو الثورية الأخرى، وهذا يعني وجود معطى مهم في تحليل الحدث وأخذ الدرس الحضاري منه وهو طبيعة الإنسان الفاعل في الحدث، كما أن المعطى التاريخي وهو العنصر الثالث في إدراك الحدث يمنحنا قدرة في معرفة التشكّل القيادي لهذا التنظيم، وطبيعة المراحل الزمانية التي مرت بهذا التنظيم، ومتى يقوى في الساحة، ومتى يغيب عنها لدرجة الاختفاء، كل ما سبق يُعين الدارس في أحداثنا المعاصرة على حسن النظر والتوظيف الحضاري السُنني لها.

رابعاً: الدرس الحضاري السُنني تصعب درايته وإدراكه إذا كان الحدث جديداً إلا بعد وقوعه وانتهائه، لأن المرحلة الأولى للحدث الجديد غالباً ما تصيب المتابع بالذهول، والسؤال الذي يُطرح حينها ويُشتغل به عن سواه: من هي تلك الشخصية أو الحزب أو التنظيم الذي وقع منه الحدث، لأن الرمزية الشخصانية في التفكير العربي مهيمنة على التصور وجاذبة المعرفة قبل كل شيء، ثم بعد وقع الصدمة الأولى، وعقب انتهائها أحياناً، نطرح الأسئلة التي تُعنى بفهم الدروس الحضارية، وهي كيف حدث ذلك؟ ولماذا حدث ذلك؟ ومتى بدأ؟ ومن أين ظهر؟ وغيرها من تداولات تقلّب النظر بحثاً عن تصوّر أكمل يستوعب الحدث، وينتج الأسباب الماورائية له.



إن ما يحصل في واقعنا العربي، خصوصاً في الشام والعراق، يتسارع بطريقة ينسي الحدث الثاني الأول ولا نعود نذكره، وتتراكم الدروس إذا أدركناها حتى لا ندري ما نأخذ، لكن هذا لا يعني أن نكون جبريةً إذا حضرنا، وقدريةً إذا غبنا، فنجلد ذواتنا لوماً وعتاباً ونتموضع خارج التغيير، فمجتمعاتنا العربية يتنامى الخير فيها ويتطوّر الوعي في شبابها على الرغم من مصائبها كلها، لذا تحتاج إلى من يقرأ لها الأحداث مجردة موضوعية، بعيداً عن زيف الإعلام وخداع السياسية، وهذا لا يمكن إلا بهبّة أهل الفكر والثقافة بالعمل المؤسسي الرشيد الذي يُعيد إلى المحاضن المعرفية دورها في التوجيه والإرشاد والدلالة على الحقيقة والصواب، مثل الجامعات ومراكز البحث والدراسات وغيرها.

ومن تأمل في أكثر فترات تكاثر المراكز العلمية الغربية للرصد والتحليل وقوتها ونضجها نجد أنها فترة الأزمات المدلهمّة والملهمة، كما في الحرب الباردة وتداعياتها على قطبي العالم آنذاك، أو بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١م، أو الأزمة المالية في عام ٢٠٠٨م، أو بعد الربيع العربي في عام ٢٠١١م، وهذه المراكز المعرفية هي التي تمكّن صاحب القرار من امتلاك بوصلة فهم الأحداث وصناعة التغيير بعدها، وتساعد في متابعة الأحداث بعيداً عن كل ما يغبّش الرؤية ويثير الغبار حولها، هذا إذا افترضنا سلامة قصد هذه المراكز من التوظيف السلبي لدورها الإنساني والأخلاقي. ومع هذا الاهتمام الدولي بقراءة الأحداث موضوعياً وفهم دروسها الحضارية، لا يزال كثرٌ من نُخبنا يقفون ـ غالباً ـ موقف الضحية التي تلوم غيرها وتتباكى على قدرها القهري، دون أن يُوقدوا



شمعة تضيء الظلام أو يفسحوا لغيرهم أن يفعل ذلك من دون إيذاء.

ولعل هذا الكتاب يقدّم رؤيته الحضارية في وسط ذلك التسارع الكبير في الأحداث المعاصرة، ويفتح المجال لمزيد من النقاش المثمر لأخذ الدروس والعبر.

وقد جعلتُ هذا الكتاب في ثلاثة فصول يسبقها تمهيد، لرصد أهم سيناريوهات التحولات الحضارية الواقعة والمتوقعة في عصرنا الحاضر، وما يقابلها من احتياج حضاري يدفع القدر بالقدر ويوقد شمعة بدلاً من لعن الظلام، وبيان فصول الكتاب كالآتي:

التمهيد: التحولات الحضارية في التاريخ الإنساني المعاصر.

الفصل الأول: التحلّل إلى الجزئي.

الفصل الثاني: التحوّل إلى الكلي.

الفصل الثالث: التبدّل إلى الفنائي.

والله أسأل أن يلهمني الإخلاص والصواب وهو الأعلم والأحكم، وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم.

أ.د. مسفر بن علي القحطاني

جامعة الملك فهد للبترول والمعادن

الظهران ـ السعودية



تمهيد
التحولات الحضارية في التاريخ الإنساني المعاصر

يختزل العنوان مصطلحات ذات دلالات مشكّلة وعميقة، فهو يجمع بين مصطلح التحولات والحضارة والتاريخ والإنسان، والترابط بينها يعني مطوّلات من الكتابات الفلسفية الممهدة لأجل أن نجمعها في سياق منطقي واحد، ولكن دواعي وجودها في هذا السياق وفي موضوع واحد جاء بسبب أحداث ومجريات واقعية أملَت على كاتبها وضع مقاربات تصورية يمكن من خلالها فهم هذا الواقع وما سيترتب عنها من تحوّلات حضارية محتملة.

الملاحظات الأولى قائمة على فهم ما يحدث في أماكن عدة من العالم وصراعات شعبوية تتشابه في معطياتها الدافعة للفعل الاحتجاجي، لكن المواقف الدولية والرسمية تُظهر تبايناً في الحكم والتعاطي معها؛ على الرغم من المرجعية الليبرالية الحقوقية الواحدة التي تنطلق منها تلك الدوائر الرسمية في معالجتها تلك الأحداث، فالثورات العربية خرجت في أكثر من بلد وبأسباب قد تكون متشابهة مثل الشعور بالمظلومية والاستبداد واستحواذ أقلية سلطوية على مقدّرات الشعب بأكمله، لكن ما



يهمنا هو ذاك التباين الغربي ومعه دوائره وحلفاؤه في التعاطي مع تلك الثورات والصراعات العربية سواء مع حكومات معينة أم مع الكيان الصهيوني أم مع الجماعات الإرهابية المتطرفة، فالتجاوب السريع والتدخل المباشر في ليبيا في ثورة ١٧ شباط/ فبراير ٢٠١١م لم يحدث في سوريا أو في غزة! والتأييد الغربي لثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١م في مصر أختلف بعد ذلك إلى موقف معارض أو قلق وحاذر عندما فاز الإسلاميون في عدد من الانتخابات المتعلقة بالرئاسة والشورى والاستفتاء على الدستور وبعد الانقلاب في ٣ تموز/ يوليو ٢٠١٣م على الرئيس المنتخب، كما أن أحداث الاعتداءات على غزة في تموز/ يوليو ٢٠١٤م وعدم التعاطي الحازم مع الانتهاكات الإسرائيلية الصارخة، في حين تقوم الولايات المتحدة الأمريكية بنصرة بضعة آلاف من الأيزيديين يقيمون في جبال سنجار في العراق وحمايتهم من بطش تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، ومن ثمَّ أصبح لهم موقف داعم وغير معلن أو متقلب أو صامت أيضاً، وأمام هذه التباينات كلها هناك قاعدة مرجعية واحدة معلنة تنطلق منها المواقف الرسمية والدولية كلها؛ وهي القيم الديمقراطية والحرية السياسية وحق الشعوب في الاختيار والاستقلال، وهذا ما يدعو إلى الحيرة والتساؤل.

إذاً المشهد الأول من ازدواجية المعايير الغربية ليس هو المشهد الوحيد، فقد أحدثت الظروف والأزمات الاقتصادية والسياسية عدداً من الصور المماثلة وأنتجت حراكاً شعبياً شبابياً متكرراً في أكثر من مكان، مرة في بريطانيا كما في أحداث الشغب الطلابي في آب/أغسطس ٢٠١١م، ومرة في الولايات المتحدة الأمريكية باسم «حركة احتلوا وول ستريت» التي بَدأت



في أيلول/سبتمبر ٢٠١١م، وتعاطفت معها عدد من عواصم العالم، ومرة أخرى تعود المظاهرات الاحتجاجية في لوس أنجلوس وبعض المدن الأمريكية بعد تبرئة المحكمة الفيدرالية الشرطي «جورج زيمرمان» من جريمة قتل الشاب الأسود «تريفون مارتن» التي حدثت في ١٤ تموز/يوليو ٢٠١٣م ولا تزال تداعياتها في التحرك، بل تكرر المشهد مرة أخرى وفي حادثة مشابهة عندما قتل شاب أسود أعزل على يد شرطي أبيض في مدينة فيرغسون بولاية ميسوري في آب/أغسطس ٢٠١٤م، أما فرنسا فلم تسلم أيضاً من حراك الاحتجاجات الشعبية ولعل أشدها ما حصل في أحداث شغب ضواحي باريس في عام ٢٠٠٥م، وما حدث بشكل أقل في تموز/يوليو ٢٠١٣م في ضاحية «تراب» في باريس، وهناك البرازيل وتركيا وبورما واليونان وإسبانيا وروسيا وغيرها أيضاً تموج بحراك احتجاجي وصدامي يزيد وينقص، لكنه لا يقف، هذه الصور والمشاهد تعرضها وسائل الإعلام بطريقة مجتزأة من دون ربط وتحليل موضوعي للدوافع والأسباب... وهنا نحتاج إلى تقريب المشهد، كذلك نحتاج إلى النظر من علو لمعرفة أبعاد الصور والجوانب المعتمة التي لا تصل إليها كاميرات الأخبار. ويمكن تصوير الأمر من خلال البُعد الحضاري وتحليل تلك المجريات وفق هذه الرؤى الثلاث:

أولاً: إن الأحداث تنطلق بفعل جمعي وشعبوي بعيداً عن الدوافع الحزبية والسياسية.

ثانياً: إن المطالبات الاحتجاجية تخرج إلى الشارع وينضوي تحتها مختلف التيارات؛ لوجود مبدأ حقوقي وقيمي، كرفع مظلمة أو غلاء المعيشة أو إسقاط قانون متعسف.



ثالثاً: إنها لم تعد تستجيب لوعود الساسة وإغراءات الحكومة، وتشعر أنها في مواجهة تتجاوز الدوائر القانونية والقضائية نحو عرض القوة والضغط السلمي نحو التغيير.

هذا التحليل لو تناولناه على المدى البعيد وليس القريب، ومن زاوية المتغير الحضاري، لوجدنا أن مفردة الصراع القيمي تتماهى قرباً مع عصر تحولات قادم وقريب، والمقدمات التاريخية التالية قد توضح هذا المقصد وتقرّبه إلى الفهم:

أولاً: الحضارات ذهنيات جماعية، تُملي المواقف وتُوجِّه الاختيارات وتعمّق الأفكار الماقبلية وتغيّر وجهة حركات المجتمع، وهي أمر حضاري بأتم معنى الكلمة، أي إن لها حِملاً موروثاً تتناقله الأجيال، كعدوى كبيرة تتناقلها مجتمعات وتؤمن بها من دون اكتراث بالضغوط والمصالح السياسية[1]. هذه الحالة من التواصل القيمي والثقافي العابر الحدود يعني أن المتغيرات الحضارية تسري كالحرارة في جسد المجتمعات، وبالتالي قد تشعر بانسياب جديد لمفاهيم تهز أماكن القوة بصمت ونعومة، وتكون لتلك القيم أحياناً بُنى سيكيولوجية على حدّ تعبير المؤرخ الفرنسي ألفونس دوبران، تلهب الحماسة والإلهام العاطفي في نفوس المؤمنين بها بغض النظر عن مستوى القناعة بها، ومن هنا نشعر بأن تلك الذهنيات الجماعية (ثقافات، عادات، معتقدات) لأي حضارة هي الهوية والمرجعية والانتماء الذي لا ينفك عنه الإنسان، والتحول عنه بطيء جداً، ويصعب في

---

(١) انظر: فرنان بروديل، **قواعد لغة الحضارات**، ترجمة الهادي التيمومي؛ مراجعة فتحي ليسير، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص٧٥.



حالة انسجام المجتمع مع تلك الموروثات الحضارية أن يتنازل عنه تحت أي تهديد كان، فسكان آسيا الوسطى بعد الثورة البلشفية في عام ١٩١٧م أُجبروا على ترك كل موروث حضاري لهم بآلات قمع رهيبة ومع ذلك عادوا كما كانوا بعد مرور أكثر من سبعين عاماً من دون أن تنقض تلك الموروثات أو يتحلل انتماؤهم إليها(٢).

ثانياً: إن من طبيعة التحول الحضاري البطء الشديد، وهذا ما يجعل الحضارات ذات ثبات واستقرار، لكنه قد يزداد سرعةً بكثرة معطيات التغيير داخل المجتمع التي عادة لا تلامس صلب الموروثات الحضارية لدى الأفراد، لكنها تُداعِب وتلامس رغباتهم الغريزية التي يتهافت عليها الفرد العادي، فكلما كانت فترات حدوث التغيرات في مسالك الحياة وأنظمتها وأدواتها المادية متقاربة ومتكاثرة، كلما كانت حركة التحول أكثر نشاطاً وحيوية، ولهذا نلحظ في الزمان القديم أن الحياة لم تختلف خلال المئة عام الماضية في أساليبها ومعطياتها ومخترعاتها المادية، لذلك لزمت السكون لضعف المتغير، بينما في عصرنا الحاضر نجد انقلابات ظاهرة في التقنيات والنظم وكثرة المكتشفات وتطور أساليب الحياة، ما يعني أن القابلية للتحول الحضاري تزداد، وتبقى عقبة واحدة، هي الإيمان بالمبادئ الأساسية للحضارة، التي تمنع حدوث أي تغير جذري في الحضارة، ويمكن أن نحدد عاملين قد يكونان ذا أثرٍ في سرعة أو بطء التحول الجذري الحضاري:

أ ـ العامل الزمني: ويقصد به بلوغ الحضارة نهاية دورتها العمرية، على اعتبار وافقنا ابن خلدون في قوله بأعمار الدول،

---

(٢) انظر: محمود شاكر، **التاريخ الإسلامي: المسلمون في الإمبراطورية الروسية** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ج٢١، ص١٥٥ ـ ١٦٦.



وقس عليها مدىً أطول مما حدده في العمر المتوقع للحضارة حيث توقع أن تنتهي الدولة ببلوغها مئة وعشرين عاماً وهذا مجرد حدس تأملي استقاه ابن خلدون من تاريخ الدول في نشأتها وانتهائها. يقول (رَحِمَهُ ٱللَّهُ): «الفصل الرابع عشر: في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ـ ثم قال ـ وأما أعمار الدول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته»[3]. وهذا التحديد تقريبي، ويختلف بحسب طبائع المجتمعات وظروفها، لكن العمر الحضاري حتمي، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩].

يقول الإمام الطبري في معناها: «لكلٍّ قوم ميقاتٌ لانقضاء مدتهم وأجلهم، فإذا جاء وقت انقضاء أجلهم وفناء أعمارهم «لا يستأخرون»، عنه «ساعة»، فيمهلون ويؤخرون، «ولا يستقدمون»، قبل ذلك، لأن الله قضى أن لا يتقدم ذلك قبل الحين الذي قدَّره وقضاه»[4].

ب ـ **العامل السُنني**: ويعني مجموعة الأسباب التي وضعها الله تعالى في الأرض كقوانين ونواميس تحكم الطبيعة والحياة، وتكررت وتواتر وقوعها مرتبطة بأسبابها الدافعة أو المانعة، وما سيأتي بيانٌ لبعضها.

---

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ١، ص٨٥.

(٤) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مطبعة الرسالة ٢٠٠٠)، ج ١٥، ص١٠٠.



لكنها في تقديري الشخصي لا تخرج عن أمرين، بإجمال: التماهي في الظلم، والتباهي بالفساد، كما سياتي بيانه في الفصل الثالث بإذن الله.

ثالثاً: إن المبادئ والقيم الحضارية تمثل هوية المجتمعات التي لا يمكن لقوة أن تجبرهم على التخلي عنها، لكن ماذا لو حدث ضعفٌ في الإيمان بها، وتخلَّلها الشك والتفكيك الفلسفي، وبدأت المظاهر الخارجية في العادات والأساليب تتغير وتغري بالتحول الضمني عن تلك المبادئ والقيم، حينها يظهر «الإله الخفي» كما سمّاه المفكر والناقد الفرنسي لوسيان غولدمان[٥] ويقصد به حاملي راية الحضارة عندما يتغيرون ويرفعون رايات أخرى، فإن الحضارة كما قال: تتغير وتتحرك بدورها، أي إن فكرة الرؤية التي يعبّر عنها غولدمان في هذا السياق بالتحديد كانت التعبير النفساني عن العلاقة بين بعض المجموعات الإنسانية ووسطها الاجتماعي والطبيعي، وإن هناك تأثيراً متبادلاً ينتج الوعي والدافعية لعلاقة منتجة من التغيير الاجتماعي، وبالتالي التحوّل إلى أنموذج حضاري آخر ومختلف.

وفي التاريخ الإنساني هناك شواهد تؤكد هذه الفكرة من حيث الوقوع، فالقرن التاسع عشر الميلادي كان له دور كبير على حضارات عالمية كبرى، فمن خلال ثورة الصناعة وقوتها وجبروتها الأخّاذ جعل الكثير من المجتمعات تتهافت نحو الحصول عليها كأدوات مجردة، لكن كان في أوروبا وقتها مع ثورتها الصناعية ثورة علمية وفلسفية أخرى انتقلت مع المنتج

---

(٥) انظر: لوسيان غولدمان، **الإله الخفي**، ترجمة زبيدة القاضي (دمشق: مطبوعات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١).



الصناعي في حزمة واحدة، وكانت قادرة على تغير الأنماط الهشّة من المبادئ والقيم الحضارية في بعض المجتمعات البشرية[٦]. وأنقل كلاماً للمفكر الفرنسي غوستاف لوبون عن دور المبادئ في صناعة التحولات الحضارية الكبرى: «وليست كثرة المبادئ وجدّتها هما اللتان تقفان النظر عند البحث في تطور الأمم، بل الذي يقف النظر هو قلة تلك المبادئ المتناهية وبطء تحولاتها والسلطان الذي تزاوله. وتنشأ الحضارات من بعض المبادئ الأساسية، وإذا ما أقبلت هذه المبادئ على التحول غدت الحضارات مقضياً عليها بالتحول.

إذاً، ترى أن الذي يقود العالم هو المبادئ، ومن ثم أولئك الذين يتقمّصونها وينشرونها. والنصر يُكتب لتلك المبادئ عندما تجد من المهووسين والمؤمنين من يُصغون إليها، ولا كبيرَ أهمية في أن تكون تلك المبادئ صحيحة أو فاسدة، فالتاريخ قد أثبت لنا أن أشد المبادئ وهماً هي التي فتنت الناس أحسن من سواها، على الدوام، فمثّلت أهم الأدوار. وباسم أكثر الأوهام خدعاً قُلب العالم وانهارت حتى الآن حضارات كان يلوح خلودها وقامت حضارات أخرى»[٧].

رابعاً: إن التحول الحضاري قد يكون تلفيقياً شكلياً، ويتسارع حدوثه في البيئات المقلِّدة والناقلة وليس في البيئات الفاحصة والناقدة، والنقل الأعمى والنمذجة الكلية لحضارات

---

(٦) انظر: إريلو هوبزباوم، **عصر الثورة، أوروبا (١٧٨٩ ـ ١٨٤٨)**، ترجمة فايز الصياغ، ط٢ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م)، ص١٢٦ ـ ١٢٩.

(٧) انظر: غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، نقله إلى العربية عادل زعيتر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص١٤٥ ـ ١٤٨.



أخرى مختلفة شكلاً ومضموناً، يجعل هذه الحضارة في مهب الريح، كما أسلفت في الفقرة السابقة، لكن هناك من قد يدّعي بقاء مضمون الهوية والثقافة، بينما الشكل والمظاهر العامة تحكم جوانب التغيير المجتمعي كلها، من اللغة إلى الثقافة إلى الإعلام إلى الاقتصاد، وهذه أكذوبة خادعة تصلح للدعاية والتجارة الزائفة، لأن ناقل حضارة غيره بلا بصيرة، قد وضع مجتمعه بقصدٍ وبشكلٍ مفكّك ومهمّش وبعيداً عن جذوره في وعاء حضاري أكبر منه ومختلف عنه؛ وغالباً ما يذوب فيه المجتمع الصغير وينغمر.

كما أن هناك إشكالاً آخر على المستوى الفردي وردة فعلهم من تلك التحولات، حيث تأتي في كثير من الأحيان أسبق من وعي الناس بها، فينتُج عن مجال التأثير من هذا التحول فئتان في المجتمع: الفئة الهامشية التي تروقها الأشكال والظواهر وغالباً ما تذوب بسرعة في ذاك المعطى الحضاري الجديد الفاتن؛ والفئة الأخرى التي لم تتواكب مع قبول هذه السرعة من التغيير المجتمعي فتعمد إلى الانكفاء أو المواجهة أو الهجرة، لأجل البُعد عن واقع التحول الجديد. والانكفاء عن المشاركة في هذه التحولات لا يُبنى عليه أثر، لأن الزمان كفيل باندماجهم الكامل في الجديد إذا كان موقفهم الانكفائي خوفاً من الجديد دون شيء آخر، لكن المهم في النظر يأتي ممن يحاول الوقوف ضد هذا الجديد الذي يعتبره مهدداً لثقافته ومعتقداته، وبالتالي يعيش عدم الاستقرار معه، ويغالب كل من يريد تهميش قيمه، وقد يربطها مع معتقداته الجوهرية، وهذا هو الإنسان الطبيعي، مالم تتحول ممانعته إلى تطرف حاد يصادم الجميع بلا عدل أو حكمة.



وللأسف أن هذا النوع من التنافس نحو النهضة العاجلة كما هو حال بعض المجتمعات الخليجية رائج ومغرٍ للبروز وحرق المراحل، باعتماد طريقة النقل والتقليد لحضارات سابقة وعريقة من خلال نقل نماذج الأسواق والمدن وحتى الجامعات والمتاحف التي تنتقل بكليتها وثقافتها وأنماطها في الحياة وليس بهياكلها الجدرانية فقط، وهذا ما يغيّر هوية المجتمع كله وتجعله مسخاً ملفقاً من تكوينات ثقافية وتاريخية مختلفة المصدر والمنشأ.

وابن خلدون قد أشار إلى هذا النوع من الإمتنان الأعور لما عقد فصلاً في مقدمته وقال: «أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[٨].

ويبقى هذا النوع من التحول الحضاري التقمصي أشد التحولات هشاشة وضعفاً في البناء والصمود عند الأزمات والمتغيرات المفاجئة.

خامساً: إن أهم التحولات الحضارية حصلت ووقعت حول الأنهار العظيمة والبحار الكبرى، فكما كانت تلك المياة سبباً للنشأة من دافع التحدي والاستجابة، كما يقرر أرنولد توينبي[٩]، حيث تحدي الطبيعة يكوّن في الإنسان الرغبة في الاستجابة بالبحث عن مقومات بقائه واستقراره، وكما قدمت حضارات المياه القوة والنهوض، أدت كذلك إلى التبادل المنفعي والطمع المصلحي أحياناً، ما جعل الحضارات تتوالى على بلاد الرافدين

---

(٨) ابن خلدون، **المقدمة**، ١/١٩٦، وانظر قريباً من المعنى: إريك هوبزباوم، **عصر الثورة**، ص٤٧٣ ـ ٤٨٧.

(٩) انظر: أرنولد توينبي، **مختصر دراسة التاريخ**، ترجمة محمد فؤاد شبل (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠).



وحول النهر الأصفر في الصين والنيل في مصر، وفي جوانب البحر الأبيض المتوسط وعلى حواف المحيط الهندي، واليوم تزداد الأطماع وتتطور أدوات الاستحواذ والهيمنة حول منابع النفط والغاز، وعلى ضفاف وديان التقنية والاتصالات، ما يقدّم صورة أخرى للتحولات الحضارية على غرار ما حدث في القرون الماضية، وهذا مرتهن بطبيعة الصراع حول مغانم تلك الثروات، هل سيكون بالقوة الحديدية الصلبة أو بالقوة الحريرية الناعمة؟ لكن قطعاً أنَّ سُنّة الحياة والطبيعة أن يبقى الصراع فاعلاً حول تلك المغانم التي تعتبر شريان حياة المجتمعات، كما كان فاعلاً وبقوة عند اكتشافها، ما قد يؤدي إلى شكل من أشكال التحولات المجتمعية تقودها الحضارات القوية الغالبة(١٠).

يقول غوستاف لوبون في هذا الصدد مؤكداً هذا المبدأ الحضاري في تحولات الأمم: «وسيظل التهديد قائماً زمناً طويلاً لا ريب، وستكرَّر الحروب بين الأمم ذات الروح، والأماني والاحتياجات المتباينة حتماً، وستعقب المنافسات الاقتصادية المنازعات الحربية في المستقبل مناوبة»(١١).

سادساً: هل الأحداث الدولية والمتغيرات المعاصرة ستنتج تحوّلاً حضارياً قادماً في بعض مناطق العالم؟

هل هذا التحوّل سيتشكل نتيجة الحاجة إليه وتوافق المجتمعات لأهميته، أما أنه تحوّل سينتج بسبب صراع بين قوى التأثير والتغيير في المجتمعات؟

---

(١٠) انظر: بروديل، **قواعد لغة الحضارات**، ص٦٤.

(١١) انظر: لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، ص٢٠.



ولمحاولة الإجابة عن هذه التساؤلات، نجد هناك تشكلات اجتماعية أفرزتها تلك الصراعات العالمية والانتهاكات اليومية لحقوق الإنسان، ملامح تلك التشكلات لا توحي بأنها ذات أبعادٍ دينية ولا عرقية ولا مصلحية، إنها تتشكل قيمياً وبشكل واضح كلما حدث صراع أو أزمة في العالم، وفي أحداث غزة الماضية، قام في العالم كله ومن مختلف الأجناس والأديان والتيارات الفكرية من يناهض تلك الممارسات الصهيونية العنيفة، في مقابل فسطاط من يتماهى مع المشروع الصهيوني ويبرر له مواقفه ويلوم الضحية أن رفعت الظلم عنها، هذا التشكّل ما كان ليظهر لولا بروز فاعل جديد في ساحة التحول الحضاري، وهو تقنية التواصل الاجتماعي (فيسبوك، تويتر، واتس أب، وغيرها) حيث أصبحت لغة معبرة للمطالبات والاحتجاجات الشعبية، وأول مرة في التاريخ تتوافق الجماهير المشتتة المختلفة تحت رابط واحد يجمعهم، يصل إلى الملايين منهم في ثوانٍ معدودة، وهذا المعطى قد يشكّل تأثيراً كبيراً في طبيعة صناعة التغيير وتكوين الحشود للمطالبة بالتغيير الجذري ذي الطابع الشمولي(١٢).

سابعاً: إن الزيادة الديمغرافية للسكان مفيدة لازدهار الحضارات كما كان الحال في أوروبا في القرون ١٣ و١٦ و١٨ و١٩ و٢٠، لكنها قد تصبح مضرة وخطرة في حال تزايد السكان بوتيرة أسرع من النمو الاقتصادي، باستقراء المؤرخ الفرنسي بروديل(١٣)، وبالتالي قد تحدث تغيرات حضارية تنتج من

---

(١٢) انظر: حلمي خضر ساري، **ثقافة الإنترنت: دراسة في التواصل الاجتماعي** ([د.م.]: دار جهاد للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).

(١٣) المصدر نفسه، ص٧٢.



صراعات وإخفاقات مجاعية أو كوارث وبائية كما حصل في أواخر القرن السادس عشر في أوروبا، وملامحه تحدث اليوم في أوروبا ليس لأن الزيادة السكانية خطراً مهدداً للاقتصاد الأوروبي فحسب؛ بل لأن الاقتصاد الاستهلاكي المحموم لم يعد يشفي نهم المواطن الغربي، وبالتالي ظهرت أزمته من طبيعة التناول الباذخ للموارد العالمية، وكما قال إيريك فروم إن العصر الصناعي أوجد طاقة ونشوة بالغة في تحقيق الأمنيات كلها، ولو كانت مهدداتها على الأرض خطرة[١٤]، فالصراع على الماء والطاقة مهدد قادم للبشرية، لكن هناك مهددات أهم وذات طابع استفزازي، وهو محافظة الغرب على نمطه المعيشي المترف من دون الشعور بما قد يسببه ذلك من صدام اقتصادي ومواجهة قيمية مع مجتمعات الوفرة في خيراتها، الفقيرة في استغلالها.

يؤكد ذلك تقرير لمنظمة الغذاء والزراعة بالأمم المتحدة (فاو) أن ما يتم رميه في صناديق النفايات من أطعمة في كلٍ من أوروبا وأمريكا الشمالية تتراوح هذه الكميات للفرد بين ٩٥ ـ ١١٥ كلغ سنوياً؛ في وقتٍ لا يُهدِر فيه المستهلكون في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى وفي جنوب آسيا وجنوبها الشرقي أكثر مما يتراوح بين ٦ ـ ١١ كلغ للفرد سنوياً[١٥].

وهذا من وجهة نظري يعتبر أحد المنعطفات التاريخية وسبباً في عدد من التحولات الحضارية، ونجاح هذه الدول في القرن

---

(١٤) انظر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص٢٢٦.

(١٥) انظر: «تقليص النفايات الغذائية لتلبية الاحتياجات العالمية: أكثر من مليار طن من الغذاء يُهدَر كل عام،» <http//www.fao.org./news/sotry/ar/item/74307/icode> .



الماضي نهباً واستعماراً لا يعني القدرة على تكرار هذه الجرائم اليوم، لأن ذلك غاية في العسر بسبب تفاقم الأزمة الاقتصادية، وقوة المؤسسات الحقوقية بمواثيقها ومعاهداتها الأممية، لكنها قد تستطيع ذلك بالتلاعب القيمي بزج الفلسفات العبثية وما بعد الحداثية للتسيّد في الجامعات ومراكز الفكر، وبتهييج الثورات في الدول الضعيفة، ونشر الدعايات الاستهلاكية المحمومة، وتشجيع الشعوب على الأنموذج الأوروبي الناعم المترف الذي يستدعي الأغنياء للاستجابة والمحاكاة(١٦)، بينما يحفّز الفقراء للاحتجاج والمواجهة، وهذا ما قد يصنع موجات دائمة من الاحتجاجات، تلبيها قطاعات واسعة من المعدمين الفقراء ومن المتعاطفين معهم، ما يجعل فكرة الصراع القيمي غير بعيدة من الحصول والوقوع.

ثامناً: تتمركز الحضارة الأوروبية بشكل خاص في قلب العالم حضوراً وإنتاجاً للصناعة والقيم والحقوق والمعارف والفنون وغيرها، لكنها اليوم لم تعد ذلك الشاب الطامح والقادر على فرض سيطرته على العالم كما كان، إنه يحاول أن يعيش شيخوخته من دون تهديد من أحد، ووفق نمطه الترفيهي الباذخ الذي أنتجه عصر الثورة الصناعية والتقنية، بينما تتربص في الجنوب مجتمعات شابة استلهمت هذا الأنموذج وتقمّصت قيمه ومفهومه للحقوق، وأصبحت حقوق الإنسان والديمقراطية أهم قيم تلك المجتمعات الطامحة، والمتوقع في مجال التحول الحضاري أن من أنتج تلك القيم، وهم الأوربيون، لم يعودوا

---

(١٦) انظر: ألبرتو مانغويل، **فن القراءة**، ترجمة عباس المفرجي (بيروت: دار المدى، ٢٠١٤م)، ص٣٨٦. وفي ذلك يقول مانغويل عن تطور إنتاج معرفي لإشباع حاجات نفسية تخدم أغراض معينة «بعد أن صنعت الدعاية مسبقاً حالات تأمل مبهم زائف متاح للجميع»!!.



متحمسين لها أو مدافعين عنها، خصوصاً إذا ظهر صدامها لمصالحهم، بينما تلك المجتمعات الناشطة مثل الدول العربية أو اللاتينية، تعيش حيرةً وتَيهاً قيمياً لأدبيات غربية تريد أن تضحي من أجلها، ولكنها اكتشفت أنها خدعة احترافية صدّرتها القيم الاقتصادية النفعية وصدّقتها القيم الأخلاقية للشعوب المتطلّعة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، وهذا ما جعل الاحتجاجات تزداد شراسة ضد العولمة، كلما اكتشفوا مزيداً من زيفها الخادع لهم!

ولنا أن نتساءل: هل ستعود القيم الإنسانية إلى بيئاتها الصحيّة الصحيحة بعد أفولها في عالم الغرب؟ وهل ستكون العودة سلمية أم تحمل معها معاول الهدم والانتقام؟ وهل حصول التغيير القيمي سيكون في مستقبل قريب[17]؟، ويرى ابن خلدون من خلال استقرائه التاريخ أن الأمم المتوحشة أقدر على التغلب ممن سواها، وهو بالتالي يرشح البداوة في الحصول على هذه الغلبة نتيجة خشونة المعاش والشدة في السجايا والطبائع[18] والعرب والأفارقة والأتراك يجتمع فيهم اليوم وصف المجتمعات الشابة والخشنة، ما قد يحرك هذه المجتمعات للزحف نحو جيرانهم أهل الشمال؛ إما هجرةً وإما سيطرة. وهذا يجعل احتمالات الصدام بسبب القيم قائمة ومتوقعة.

تاسعاً: ونحن في قمة عولمة السوق والإعلام والتقنية والسياحة وكذا في قمة المأسسة لحقوق الإنسان وبث قيم

---

(١٧) انظر: جياني فاتيمو، «نحو أفول القيم؟»، في: **القيم إلى أين؟**، بإشراف جيروم بندي؛ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور؛ مراجعة عبد الرزاق الحليوي (بيروت: دار النهار للنشر؛ منشورات اليونسكو، ٢٠٠٥)، ص٢٦ ـ ٣٥.

(١٨) انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص١٢٥.



الديمقراطية، يذكر المفكر الفرنسي جان بودريار أن صداماً واقعياً ألغى كلية القيم أمام عولمة السوق وانتشار التسليع المادي لكل ما حولنا؛ ما سيلاشي الخصوصية والكلية لتلك القيم الحقوقية والمفاهيم الديمقراطية، والنتيجة الأخرى المتوقعة هو انتفاضة الفرديات سواء كانت ناعمة إذا أخذت طابع الثقافة واللغة والفن أم عنيفة إذا كانت انتفاضة دينية أو ثورة جوعى لأجل تحقيق العدالة المسلوبة(١٩). وهذا ما يفاقم صعوبة السيطرة على تلك الدوافع أو احتوائها في قوالب مُقنعة، ومع انتشار الشبكات العنكبوتية ووجود منابر افتراضية للتعبير المتحرر من كل قيود المنع والقمع سنقف بلا شك أمام معطيات قيمية لأجيالنا القادمة، تتنامى بسرعة نمو الخلايا في جسم الأجنّة، فلا ندري حينها كيف سيخرج ذلك المولود المشبع بالصور العنيفة ومشاهدات ألعاب الفيديو القتالية، وسيل الأفكار المتدفق إلى عقله من دون توقف؟!

عاشراً: يسود الفكر العربي المعاصر رؤية مختزلة حول نهاية الدين أو موته في الفكر الحداثي المعاصر، ويعتبرون هيمنة الفلسفة المادية أقصت خرافة الدين وأساطيره من وعي المجتمعات، وهذا التصور مجانب للحقيقة والواقع، يؤكد هذا التصور المغلوط الدكتور السيد ولد أباه، ويرى أن الدين في أبعاده الوجودية والتأويلية وبنيته المعيارية العميقة لا يزال مكين الحضور، قوي التأثير في الأرضية الفكرية الغربية، بل فنّد مقولة خروج الدين من الفكر الفلسفي الغربي بدراسة أشهر تلك الفلسفات (ديكارت ونيتشه وهايدغر) وإذا كانوا هؤلاء يُنظر إليهم

---

(١٩) انظر: جان بودريار، «من الكلي إلى المفرد: عنف العالمية،» في: **القيم إلى أين؟**، ص٤٠ ـ ٤٥.



أنهم قادة الفكر العقلاني الخالص، ومن خلالهم انتشر الإلحاد والفلسفة التي لا تؤمن بالغيب الماورائي، فإن دراسة ولد أباه وغيره أثبتت عمق الدين في التصور الفلسفي من خلال رؤى جديدة للإيمان والتأويلات اللاهوتية يعيد اعتبار الدين العقلاني؛ إما بالوقوف في المنتصف بين إيمان لا يعتبر الدين وعقلانية لا تنكر اللاهوت (هابرماس كمثال)، أو من خلال فكرة المحايثة التي تنعكس في علمنة مؤسسات الشأن العام وخصخصة الاعتقاد الديني، حيث تتحول العلمانية إلى تعديل مطرد للتراث الديني وليست كفصل للمعتقد الديني، كما أن دخول الدين سيعني افتراقاً شديداً في أطروحات الشأن العام (تايلور كمثال، يخالفه مايكل بيري الذي يرى إقحامه في الشأن العام)[٢٠].

ولتأكيد هذه الفكرة أجرى الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر مقابلة يتيمة مع صحيفة **دير شبيغل** في عام ١٩٦٦م واشترط ألّا تنشر إلا بعد وفاته التي حدثت بعد عشر سنوات من المقابلة المثيرة (في عام ١٩٧٦م). وقد أطلق هايدغر في حديثة للصحيفة الألمانية عبارة غامضة، أثارت ـ ولا تزال تثير ـ جدلاً واسعاً، هي قولته: «لا يمكن للفلسفة أن تحدث تغييراً فورياً لوضع العالم الراهن. لا يصدق الأمر على الفلسفة وحدها؛ وإنما على كل نزوع وكل قصد بشريَين. لم يعد من الممكن أن يخلصنا إلا إله. السانحة الوحيدة التي بقيت لنا في الفكر وفي الشعر هي

---

(٢٠) انظر: السيد ولد أباه، **الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي** (بيروت: دار جداول، ٢٠١٤)، ص٢٨٩ ـ ٣١٠، ومايكل ج. بيري، **الدين في السياسة: جوانب دستورية وأخلاقية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤)، ص٨٧ ـ ٩٤.



التأهب في مصيبتنا لظهور هذا الإله أو غيابه»[٢١].

في هذا النص يُظهر هذا الفيلسوف العقلاني الوجودي[٢٢] قدراً كبيراً من الحاجة إلى الإيمان والدين، لكن بعيداً عن نصوصه ومقاييسه الميتافيزيقية التي صيغت من العصور الوسطى وشكّلت نمطاً معرفياً مغموساً بالخرافة والأهواء البشرية، وهذا ما كان يراه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا بأن هايدغر كان يحرص أشد الحرص على التحرر من اللاهوت المسيحي، غير أنه ظل سجين أفق «الإيمان» بمفهومه الديني الأعمق، ففكره يصدر عن مفهوم الوحي والتنزيل والبحث المهووس عن المقدس والطهر والأصالة!

وعلى ذكر الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا أجدني مضطراً إلى أن أنقل مقابلة له حول اهتمامه الديني وهو المعروف بالإلحاد والمنهج التفكيكي بعدمياته المطلقة، حينما سُئل: هل تؤمن بالله؟

قال: «في داخلي يوجد على الأرجح طفل ما زال يؤمن بالله، ولكن ذلك ليس شأن الفيلسوف الكهل «وذكر أنه يمارس صلواته الخاصة ورفض أي توضيح لها»»[٢٣].

هذه النماذج السابقة من غلاة الفلاسفة وملحديهم، تدل على أن إنكار الدين ليس حتمياً من كل جهة، وكل من أنكره فلسفياً عاد هو أو تلامذته ليثبتوه عقلياً وفطرياً (أي بالغريزة

---

(٢١) انظر: ولد أباه، المصدر نفسه، ص٣٠٠.

(٢٢) ليس المقصود انتسابه إلى الوجودية ولكن كان مؤثِّراً ومؤسِّساً لأهم أفكارها، وهو صاحب نظرية الوجود (الأنطولوجيا) وهي أسئلة تتركز أساساً على معنى الكينونة.

(٢٣) انظر: ميشيل فوكو وجاك دريدا، **حوارات ونصوص**، ترجمة محمد ميلاد (دمشق: دار الحوار ٢٠٠٦)، ص١٦٢.



الطبيعية)، فضلاً عن أن البديل هو الإيمان الخاص الذي يلجأ إليه مثل هؤلاء اختياراً واضطراراً.

أعود لأؤكد أن الدين كحاجة للإيمان والبعث الأخلاقي لم يعد أمراً منكراً في الغرب بعد القرن العشرين، كما أن آخرين يجدونه مخلِّصاً ومعتقداً وهوية ومعرفة أيضاً، فالدين لم يمت ولم ينته؛ بل الإقبال متزايد من كافة الشعوب والدول، خصوصاً فئة الشباب، يقول جون كولمان عن إقبال الشعب الأمريكي على الدين والقيم المسيحية: «يمكن القول إن موروث ديانة الكتاب المقدس هو أقوى المصادر الرمزية وأكثرها إقناعاً»[٢٤]. وماذا يعني هذا على مستوى التحولات الحضارية في عالم اليوم؟ وماذا يعني دخول الدين كعامل تغير وتحوّل، وقد تكرر دوره الكبير في التاريخ القديم، فهل سيكون له الدور ذاته في المستقبل؟

يمكن لمناقشة هذا السؤال أن أقرر النقاط الآتية:

أ ـ التحول نحو الدين، يزداد بشكل متنام في الأوساط المجتمعية الحديثة، ولا يعني ذلك عودة الناس إلى الكنيسة كما في الغرب المهيمن اليوم، بل الواقع كما جاء في تعبير مالوري ناي هو: «انحدار المسيحية وليس الانحدار العام للدين»، والقيم والأخلاق المسيحية لم تنحدر أيضاً، كما أن هناك تديناً خاصاً بدأ يظهر على شكل جماعات دينية خاصة (NRMs)، وهذا الشكل من التحول عن الديانة التقليدية العريقة إلى أشكال حديثة متنوعة، قد ينتج منه ميل نحو إثبات الوجود بالعنف كون في البدايات الدينية ذات الطابع البشري ميل للراديكالية عند التأسيس، كما أن

---

(٢٤) انظر: بيري، **الدين في السياسة: جوانب دستورية وأخلاقية**، ص٩٥.



التعصب بين أفراد تلك الحركات سيشكل تعاطفاً قومياً أو طائفياً، وتشهد أوروبا الآن هذا التمدد، وأظنه سيعيد ترتيب التوجهات والأفكار داخل النسق الأوروبي العام، وتشير نتائج الانتخابات في عدد من الدول الأوروبية والهند خلال هذه الفترة إلى تصاعد هذا اللون من الراديكالية الدينية[٢٥].

ب ـ إن التحول نحو خيار الجماعات الدينية والروحانية الإيمانية الغنوصية في الغرب وكثير من أجزاء الشرق الصيني والهندي يُحدث صداماً مع المؤسسات العلمانية التي راهنت منذ القرن التاسع عشر على التنبؤ بموت الإله ونهاية الديانات. وتواترت أمالي خبراء علم الاجتماع تنشر المعطيات والدراسات الميدانية التي لا تظهر الأزمة العميقة غير المسبوقة في المؤسسات الدينية فحسب؛ بل انحسار هيمنة الدين على المجتمع، وأن ما سمّي بالعلمنة أمسى هو الأفق المنشود للحداثة، وكتب الكُتَّاب مؤلفات معروفة مثل **غروب المقدس** (سابينو أكوافيفا) و**المدينة العلمانية** (هارفي كوكس) و**زوال الوهم عن العالم** (مارسيل غوشيه)، لكن بعد التحول التصاعدي لعودة «الديني»، ظهر من يتنبأ بعودة الصدام والمواجهة كما حدث في القرن الثامن عشر الميلادي بعد الثورة الفرنسية، وما كُتب من التنبؤات في ذلك يُشير إلى لغة صارمة في التعامل مع هذا التحول، كما في كتاب (بيتر بيرغر) **نسخ العلمانية**، واعترف في كتابه الأخير أن العالم الحالي «متدين بقوة كما كان دائماً، بل بدرجة أقوى في بعض جهاته»، وما كتبه (جيل كيبل)

(٢٥) انظر: مالوري ناي، **الدين: الأسس**، ترجمة هند عبد الستار؛ مراجعة جبور سمعان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص٣٢٦ ـ ٣٤٢.



في كتابه **انتقام الرب** إلى غيرها من كتابات، قد تنذر بمواجهة داخلية بين العلمانية والحركات الدينية الجديدة[٢٦].

ج ـ يقول المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل: «إن الدين هو السمة الأكثر قوة، إذ يتموقع في قلب الحضارات، وهو ماضيها وحاضرها»[٢٧]. وأقول وهو مستقبلها أيضاً، فالدين هو الذي شكّل جوهر الحضارات كلها وأساسها العميق كما في الحضارة الإسلامية والمسيحية والبوذية والهندوسية، ولن يقدر أحد على اجتثاث جذوره الضاربة في عمق التاريخ، وعمق الانتماء الروحي إلى تعاليمه، يقول غوستاف لوبون: «أهم المبادئ التي تؤثر في الحضارة وتوجهها هي المبادئ الدينية، وأعظم حوادث التاريخ نشأت من المعتقدات الدينية»[٢٨]. لذلك يعتبر التحول الحضاري العميق والواسع هو الناتج من التحولات الدينية والصحوات التجديدية التي تنطلق من مدارس هذه الديانات، فكلما استطاعت تلك الديانات القيام بالنقد والمراجعة والتصحيح لتراثها ومواكبته مع الحداثة، كلما كان مجال التحول أعمق وأقوى، وفي التاريخ يظهر التزامن مع قوة الحضارات وقدراتها في إيجاد روح تجديدية تسري في دماء الأتباع؛ ما ينعكس على تمددها وانتصاراتها المختلفة، وحصل ما يدل على ذلك في فترة صلاح الدين والدولة الأيوبية في الشرق خصوصاً الفترة بين عامي ١١٦٠ و١٢٥٠م، وفي فترة يوسف بن تاشفين ودولة

---

(٢٦) انظر: حسن سرات، «عودة الأديان وتحولات الإيمان في الغرب،» الجزيرة نت، ٢٧/ ٤/ ٢٠٠٥،

<http:/www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2005/4/27/>.

(٢٧) بروديل، **قواعد لغة الحضارات**، ص٧٥.

(٢٨) انظر: لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، ص١٥٧.



المرابطين في المغرب العربي خلال الفترة بين عامي ١٠٦٠ و١١٦٠م، حيث كان هناك ارتباط واضح بين التجديد الإصلاحي والتوسع السياسي، وتكرر ذلك في أكثر من مكان في العالم، وتوسع الإسكندر المقدوني المتأثر بمعلمه الملهم أرسطو، ونابليون في أثناء نشره أفكار الثورة في أوروبا، وغاندي ودوره في نشأة الهند الحديثة، ودعوة محمد ابن عبد الوهاب والتحول الذي حدث مع ابن سعود بعد إيمانه بها، كلها أمثلة لهذا الارتباط التحولي للحضارات والمجتمعات.

ما سبق هو تعبير عن عودة الديني وتأثيره في التحولات الحضارية المعاصرة، وهذا جانب واحد ضمن معطيات حضارية أخرى، أصبحت تتشكل ببطء وتموج تحت السطح؛ مؤذنة بتغيرات في تاريخ المجتمعات الإنسانية اليوم، ربما كان تصاعد الاحتجاجات الشبابية والحركات الشعبية بأطيافها كافة، شاهداً على شعورنا بهذا التحول العميق، أو ربما هو ما ظهر لنا من رأس جبل الجليد، الشاهد أن هناك منتوجات جديدة يتجه بعضها في مسارات جانحة، وبعضها في دروب مانحة للخير والسلام في الأرض، والمستقبل القريب قد يُظهر أي تلك الخيارات أغلب.

حادي عشر: إن عودة الديني إلى الحياة الإنسانية المعاصرة قد يثمر خيراً على مستوى إيمان الفرد وتعايشه مع الآخر وفق قاعدة التسامح والاحترام المتبادل، لكن ليس كل مانتمناه من عودة الديني قد يثمر تلك الحالة الإيجابية من التعارف والتعاون، فالخوف والقلق يزدادان نحو تبني جماعات أو طوائف دينية أسطورة أو حقيقة نهاية العالم، وعودة الصراع الملحمي بين أتباع الرب وأعدائه، ولعلّي أفرد هذا الموضوع بشي من التفصيل اللائق بأهميته المتوقعة.

فالصدام الديني في العادة هو أقوى مواجهة تحصل بين



البشر، ولم تجر حروب أشد وأعنف من تلك الحروب الدينية أو الطائفية، لأن المواجهة تحصل وقد انتهى دور الحوار والتفاهم إلى حالة من المغالبة وكسر العظم للخصم بناءً على هويته المهيمنة في النزاع، التي لا تميز بين أنواع الناس وأجناسهم وأعمارهم، فالموقف لا يحتمل سوى شحذ الأسلحة والعداوة والقهر كلها للآخر حتى الإفناء، وباسم الدين والإله!

لا يزال التاريخ الإنساني القديم والحديث يحتفظ بصور قاتمة لشناعة الفتك العقدي بالخصوم، فأغلبية حروب القرون الوسطى والقديمة كانت دينية وتتخذ طابع القداسة لانتصار الإله الذي يُهلك كل من خالفه من دون اعتبار لأي مخلوق؛ حتى الحيوان والنبات لم تسلم من جحيم تلك الحروب، كما حصل في الحروب الصليبية وحرب فرنسا الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت بين عامي ١٥٦٢ و١٥٩٨م، ومحاكم التفتيش وغيرها، وحتى الجهاد الإسلامي لم يسلم من التشوية والممارسة البشعة لإفناء الخصوم تحت راية القتال في سبيل الله، كما صنع القرامطة والخوارج؛ بل والأمويون في توطيد حكمهم، والعباسيون في إعلان دولتهم، لكن الملاحظ في تلك الحروب والمواجهات كلها استحضار المقدس اليقيني، واستدعاء نهاية العالم وآخر الزمان أحياناً كعقيدة خلاص من المخالف؛ إما بخروج المسيح (عليه السلام) وإما بظهور المهدي أو المنقذ الديني الذي تنتهي الدنيا بانتصاراته على الخصوم، والتاريخ الأوروبي مليء بتلك النبوءات التي تتكرر في أكثر من قرن أو بعد جائحة حربية، فيرى المكلومون والمنهزمون والغالبون أحياناً أن الزمان هو زمن خروج المسيح الدجّال الذي سينشر الخراب ثم يطّهر الأرض من شره نزول المسيح (عليه السلام)، ولا يختلف الأمر كثيراً



في عقيدة الإسلام عن هذا الاستدعاء الخلاصي من قوى الشر والطغيان، إضافة إلى استدعاء شخصية المهدي التي تبرز بشكل أكبر عند الشيعة ويترتب عنها الكثير من المعتقدات والآمال الانتقامية من خصومهم التقليديين، وحتى السُنّة مارسوا هذا الاستدعاء في التاريخ الماضي والقريب، مثل ما فعل المختار بن عبيد الله الثقفي وابن تومرت ومحمد المهدي زعيم الثورة المهدوية في السودان وغيرهم[٢٩].

السؤال الملحّ اليوم ونحن في عصر العلم والتقنية والماديات الطاغية في جوانب حياتنا كلها، هل ما زالت تلك المعتقدات القتالية قائمة في سياسات الدول ودعوات الأديان، خصوصاً المتعلقة باستدعاء مخلِّص آخر الزمان، أعتقد أن ذلك كان موجوداً ومركوماً في الغرف المغلقة والأحاديث السرية، لكن بعد إعلان دولة الخلافة الإسلامية في الشام والعراق، وبيعة من يسمى بالخليفة أبو بكر البغدادي، خرجت التوظيفات الهائلة لاستدعاءات آخر الزمان من حيث تسميتهم بالخوارج وإسقاط النصوص المرعبة كلها في حقهم، وأن الدجّال سيخرج في عِراضهم، وكأن ملاحم آخر الزمان بدأت تظهر في شخصيات عصرنا الحاضر وأحواله بشكل يقيني، وأمام هذه الحالة المستجدة أحاول قراءة هذا الواقع في النقاط التالية:

أولاً: أحوال آخر الزمان ورد فيها نصوص قرآنية ونبوية تحتاج إلى تثبّت في صحة دلالتها على النص، وصحة النقل مما ورد في السُنّة، لأن هناك الكثير من الروايات الضعيفة

---

(٢٩) انظر: جان فلوري، **الحرب المقدسة، الجهاد، الحرب الصليبية، العنف والدين في المسيحية والإسلام** (بيروت: دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).



والموضوعة أُدرجت في كتب الفتن وآخر الزمان، وهي غيب كلها وما يقع منها يحتاج إلى توافق إفهام العلماء في صحتها ووقوعها وأنها أصبحت رأي العين لا يكذّب بها إلا جاهل، وهذا يندر وقوعه في ما يحصل من ملاحم وفتن معاصرة، خصوصاً ادّعاء المهدية أو عودة الخلافة على منهاج النبوّة أو قتال الروم واليهود مع عيسى (عليه السلام)، وانتفاء ذلك يُصيّرها أوهاماً وشكوكاً، وحصلت مثل تلك الأخطاء التأويلية الشنيعة في عصرنا الحاضر، التي تبيّن أنها أفهام مغلوطة لحقائق آخر الزمان؛ مثل ما حصل من جهيمان العتيبي في هجومه على الحرم المكي وإدعاء القحطاني أنه المهدي في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩م[٣٠]، أو قصة السفياني الذي يخرج آخر الزمان ويقتل الروم ويهزمهم وإسقاطه على شخصية صدام حسين[٣١].

ومثله ما يتداول هذه الأيام من أحاديث الرايات السود وينزّل على أصحاب الدولة الإسلامية في الشام والعراق (داعش) ونصه: «إذا رأيتم الرايات السود فالزموا الأرض ولا تحركوا أيديكم ولا أرجلكم! ثم يظهر قوم ضعفاء لا يؤبه لهم، قلوبهم كزبر الحديد، هم أصحاب الدولة، لا يفون بعهد ولا ميثاق، يدعون إلى الحق وليسوا من أهله، أسماؤهم الكنى ونسبتهم القرى، وشعورهم مرخاة كشعور النساء حتى يختلفوا فيما بينهم ثم يؤتي الله الحق

---

(٣٠) انظر: ناصر الحزيمي، **أيام مع جهيمان: كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١).

(٣١) انظر: فاروق الدسوقي، **البيان النبوي: بانتصار العراقيين على الروم أمريكا وبريطانيا والترك وتدمير اسرائيل وتحرير الأقصى** (القاهرة: المكتبة التوفيقية للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٧).



من يشاء». وهذا الحديث وغيره ورد في كتاب **الفتن** لنعيم بن حماد المروزي وأغلب المحققين على عدم صحتها، يقول الإمام الذهبي عن نعيم بن حماد: «لا يجوز لأحد أن يحتج به وقد صنف كتاب (الفتن) فأتى فيه بعجائب ومناكير»[٣٢].

لذلك من المهم التذكير بأن بناء موقف ديني يترتب عنه القتل والإهلاك بنصوص نبوية لا تثبت هو نوع من الجهل والفساد في الدين، كما أن المتشابه من النصوص لا بد من أن يردّ إلى المحكّم من الكتاب والسُنّة، والتأويل لا يصح إلا بصحة الفهم وفق سَنن اللغة وقواعد الاستدلال، وهذا يتطلب عالماً ضليعاً بالرواية والدراية الحديثية والأصولية وإلا كان التأويل والتنزيل على أساس البغي والعدوان.

ثانياً: إن النبوءة بآخر الزمان شأن ديني، وربما يصنّف المشتغل بها من ذوي الغلو والتنطع، لكن المتابع للواقع الغربي العلماني الحداثي يجد اهتماماً واسعاً بالتوظيف الديني لتلك النبوءات؛ بل حتى السياسي تقحّم هذا الميدان بشكل أكبر، خصوصاً عقيدة الملحمة القتالية الكبرى بين أتباع المسيح والكفار ـ كما يزعمون ـ التي تسمى «هرمجدون» وارتبطت بنهاية العالم، وأصبحت هذه الأسطورة التي تخالف العقل الغربي مركز اهتمام العديد من الاستراتيجيين والسياسيين، خصوصاً من الحزب الجمهوري الأمريكي بسبب تحالفهم مع الإنجيليين المتشددين حيث يعتمدون على سفرين من العهد القديم:

---

(٣٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ١٠، ص٦٠٩.



«نبوءات حزقيال ورؤى دانيال» لكونهما يؤرخان لفترة حرجة من تاريخ بني إسرائيل، تمثلت بفترة السبي البابلي وعلاقته بعودتهم آخر الزمان، واليوم هناك عدد كبير من الأمريكان يؤمن بنهاية العالم وقرب خروج المسيح الدجّال، يؤكد ذلك استطلاعاً أجرته مجلة **تايم** الأمريكية في عام ١٩٩٨ أكد أن ٥١ في المئة من الشعب الأمريكي يؤمن بهذه النبوءة[٣٣]. والتاريخ الغربي يثبت عدداً من المشاهير كان ينطلق عقائدياً من هذه الأسطورة مثل نابليون الذي زار بنفسه سهل هرمجدون، وعالم الفيزياء نيوتن الذي تنبأ بوقوعها بعد ٥٧ عاماً، فضلاً عن الفاتيكان وملوك أوروبا في العصور الوسطى، وتؤكد غريس هالسل في دراسة عن تأثير هذه النبوءة في السياسة الأمريكية أن جورج بوش وجيمي كارتر ورونالد ريغان كانوا من المؤمنين بها، بل إن الأخير كان يتخذ معظم قراراته السياسية في أثناء توليه الرئاسة الأمريكية على أساس النبوءات التوراتية[٣٤]. وهذا ما يجعل أمر الأساطير والنبوءات بنهاية العالم تثير القلق في الشرق والغرب، وتكمن الخطورة في أنها قد تصل لتكون المحرك والدافع لسياسات وحروب تُدخل العالم في دمار جديد.

ثالثاً: ينتظر العالم اليوم بشكل متلهف عودة المسيح (عليه السلام)، ليس منْ خلال أساطير اليهود والمسيحيين وغُلاة

---

(٣٣) انظر: محمد عزت محمد، **نبوءات نهاية العالم عند الإنجيليين وموقف الإسلام منها** (القاهرة: دار البصائر، ٢٠٠٩)، وعبد الوهاب طويلة، **المسيح المنتظر ونهاية العالم** ([د.م.]: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م).

(٣٤) انظر: غريس هالسل، **النبوءة والسياسة: الإنجيليون العسكريون في الطريق إلى الحرب النووية**، ترجمة محمد السماك (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢).



المسلمين الداعية إلى الفتك والقمع وإفناء البشرية؛ بل نريد عودة قيَم المسيح التي اختفت من العالم المسيحي، والقديس توما الإكويني الذي دعا إلى الفضائل الأربعة الرئيسية لأفلاطون: العدالة والشجاعة والاعتدال والحكمة، وأضاف إليها الفضائل المسيحية مثل الأمل والإيمان والإحسان، هي القيَم المثلى لعالم يستحضر الدين في واقعه، وليس لعالم منافق يدعو إلى السلام في أروقة الأمم المتحدة، بينما تجري في الغرف المضيئة وليست المظلمة صفقات الأسلحة وإشعال الفتن في كل مكان بما يدمر العالم مرات كثيرة.

إن عودة المهدي العربي أو المسيح اللاتيني أو العبراني هي عودة العدل والأمن والسلام والرفاه، كما بيّنت النصوص النبوية الصحيحة، حيث سيأتي المخلّص بما يملأ الأرض عدلاً وقسطاً بعدما مُلئت جوراً وظلماً، فكيف تحوّلت مقاصد النصوص الأولية إلى وعود بالقمع والتجييش للانتقام؟! إننا في مرحلة ظرفية عصيبة، الاتكاء فيها على أقدار الزمان لن يغير من حالنا شيء، والأمة الإسلامية مرت بها تلك الدعوات الملحمية وخرج من دعاة المهدوية الآلاف، وما زادتنا إلّا ضعفاً وتخلّفاً، ما سيأتي به الزمان له ظروفه الغيبية التي لا يعلمها إلا الله تعالى، بينما الواجب التكليفي هو بالعمل ومنازلة الواقع المتخلف ومنابذة دعاة الغلو والابتداع، حينها سنرى وعود الحق وسُنن التغيير وفق قواعد لا تتبدل ولا تتحول ولا تعرف إلا من أخذ بأسبابها من دون التفات إلى عقيدته أو مذهبه.



مدخل

بعدما ذكرت في التمهيد السابق عوامل التحول الحضاري وأنه قد يتشكل وفق نوع من الصراع والصدام القيمي، بقي أن أوضح في فصول الكتاب القادمة، طبيعة هذه التحولات وأنساقها ممكنة الحدوث، رصداً للواقع المعاصر أو استشرافاً للمتوقع القادم، وهذا النوع من الأطروحات يحتاج إلى جهد في الرصد ومراقبة الظواهر العالمية وانعكاساتها على الفرد والمجتمع، وإلى متابعة دقيقة للتغيرات التي تطرأ مع أي حدث أو أزمة أيضاً، وغالباً ما يقوم بهذا العمل عدد من الباحثين الموزعين في أنحاء متفرقة من العالم، وبإشراف جهات علمية مكينة من هذا النوع من المعرفة، لكنني لم أنتظر تحقق هذه المطالب مع أهميتها، لأنها تعسر في عالمنا العربي وتحفُّها البيروقراطية المُجهضة لكثير من المشاريع الجديدة، كما أنني لن استوعب ولا أزعم أن أحيط بكل ما أردت من منهجية، لكن حسبي البدء في العمل، وتكوين مسوّدة قد تلفت الاهتمام إلى هذا النوع من الطرح والنقص والقصور في الجمع والتحليل والتصور سيظهر وبلا شك في هذا العمل، لأنه جهد فردي، وما يهمنا هو إثارة الاهتمام المؤسساتي به وتسليط الضوء وتحفيز المهتمين للكتابة فيه.



جعلت هذه السيناريوهات الواقعة أو المتوقعة للتحولات الحضارية وفق الآتي:

أولاً: التحلّل إلى الجزئي.

ثانياً: التحوّل إلى الكلي.

ثالثاً: التبدّل إلى الفنائي.

محاولاً توضيح هذا النوع من السيناريوهات والبحث عن الموقف الأنسب لمجتمعاتنا الإسلامية في ظل هذه المتغيرات العالمية.



الفصل الأول

التحلّل إلى الجزئي

في الحديث عن سيناريوهات التحولات الحضارية التي بدأنا نشهد ملامحها الأولى بوضوح، لا نعني مجتمعاً بعينه وأمة، خصوصاً عند الرصد والتحليل، لكن المتأمل في جذر التحولات ومنبعها الذي يؤثر في العالم اليوم نجده في العالم الغربي وأقصد به أوروبا وأمريكا الشمالية واليابان، وهذا التسيّد الواقعي أصبح مثل الأنموذج الذي ينتقل ويتمدد في أغلب بقاع الأرض، لذلك يكثر الاستشهاد به، لأن مداه الشمولي يتردد بين جنبات العالم كله.

كما لا يخفى أن من أبرز الآليات التي توسّلت بها حداثة العالم الغربي في إقامة مشروعها الدنيوي، هو ما سمّاه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن «آلية تفريق المجموع» أو «آلية فصل المتصل»، ولما كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة، وكان اتصاله بها يتخذ أشكالاً وأقداراً متفاوتة، انبرت الحداثة لهذه الأشكال المختلفة من الاتصال لتعطل قانون الدين من هذه المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تدبيراً وتقديراً.

وهكذا فصلت الحداثة العلم عن الدين، وفصلت عنه الفن



والقانون، كما فصلت السياسة والأخلاق[1]. فما كان أصله الجمع فُرّق، وما كان أصله الكلية جُزّء، وهذا الملمح العام في الحداثة الغربية وما يدور في فلكها من حداثات عالمية شمل مكوّنات رئيسة في الدين والأخلاق والتدابير المعاشية، وما عادت الجماعية تبرز في تلك المعطيات، لهذا يظهر هذا التحلل نحو الجزئي أيضاً على الفرد الذي بدأ يعيش حياته دينياً وأخلاقياً ومعاشياً وفق صور جزئية لا تشترك مع الآخرين، فيكوّن لنفسه عقيدته التصورية الخاصة، وأنماط معيّنة من التخلّق، وطريقة حياتية تتسم بالعزوف والأنانية عن المشاركة مع الآخرين، فالعيش المفرد وعدم الرغبة في الزواج والتحرر من قيود المسؤولية الاجتماعية تجاه أسرته، كلها أصبحت مظاهر لهذا التحلل نحو الجزئي، وتعمّق هذا الحال في المجتمعات الغربية حتى أصبح فلسفة أو هو نتاج فلسفة، يجمعها وصف «الفردانية».

ويطلق هذا المصطلح وأقصد به «الفردانية» على مجموعة النظريات والاتجاهات السياسية والاجتماعية أو التاريخية التي تقدّم الفرد وتمنحه الأولويّة على الجماعة، أو تعمل على استبعاد النظريات والنماذج الكلّية؛ فالفرد هو مرجع القيم وأساسها، وإرادته وحدها هي الحَكَم في تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية. والمذهب الفردي في السياسة هو ذاك الذي ينادي بالحدّ من سلطان الدولة ودعم الحرية الفردية من أجل ضمان رفاهية الفرد في المقام الأول.

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤)، ص١١.



وبرزت الفلسفة الفردانية مع النهضة الأوروبيّة ابتداءً من القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، حيث أضحى «الفرد وحدة مرجعيّة أساسيّة بالنسبة إلى ذاته وإلى مجتمعه في وقت واحد. إنّ الفرد حرّ، وهو الذي يقرّر مهنته ويختار شريكه ويمارس «معتقداته» بكل حرية، ويُعبّر عن آرائه...»[٢].

وقد ساهم ازدهار نظريات الحق الطبيعي والذاتية والحرية والعقلانية الجزئية وما بعد البنيوية كلها في تفكيك النزعات اللاهوتية وسطوة الماورائي والديني وتمكين الإنسان الفرد من أن يكون بذاته المجردة مرجعاً رئيساً لما حوله من أنساق معرفية ولاهوتية.

أشبع هذا المنزع نحو الفردانية تمرّد الفرد وانفكاكه عن كل القيود والثوابت والمسلّمات الأخلاقية وغيرها، وبالتالي ازدهرت المادية والأنانية وغيّبت حقيقة الإنسان الكامل إلى إنسان ناقص عابث يتمحور على إشباعاته المادية.

ويمكن أن يكون القرن الماضي ظاهرَ المعنى في توصيف الفردانية في الحياة الغربية، بينما عالمنا الإسلامي بدأ يعيش مظاهرها بشكل متدرّج، ساهم الإعلام الفضائي وانتشاره في كل بيت مع وجود الشبكة العنكبوتية، تلبّس سريع لأنماط التحلل نحو الجزئي في صور عدة معاشية وفكرية واجتماعية.

من ناحية أخرى يظهر التحلل نحو الجزئي بشكل جغرافي

---

(٢) انظر: خليل أحمد خليل، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع** (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤)، ص١٧٤.



يعيد تفريق المجتمع وتفكيك الوحدات الوطنية، على الرغم من أن المعطيات الاقتصادية والسياسية كلها تتجه نحو التكتلات والأحلاف الدولية التي تجمع القوى الفاعلة في رباط يمنحهم القوة والتأثير الدوليين، لكن من هذا المنطلق أيضاً قد تتجه تلك الأحلاف القوية بتفكيك الدول والأحلاف المنافسة، بغية السيطرة والتوسع في الهيمنة، وكذلك إضعاف أي احتمال للقوة أو التهديد المستقبلي.

تعجّ الدوائر السياسية ومراكز الدراسات الاستراتيجية بالتوقعات والسيناريوهات لمزيد من التحلل الوطني والتفكيك نحو أقاليم مشتعلة تحقق هدوءاً وطمأنينة لجهات عالمية أخرى.

وإذا نظرنا إلى أهم المناطق العالمية التي فيها أهم موارد الطاقة والممرات البحرية والثقافات العميقة ومهبط الأديان السماوية، لوجدنا أنها مهددة بشبح التقسيم والتحلل نحو أجزاء انشطارية تمهّد لانفجارات عرقية ودينية وطائفية، مثل العراق وسوريا ولبنان ومصر وليبيا والسودان والصومال واليمن والخليج العربي، ما يعني أن وقوع هذا التقسيم والتشظّي منذر بعودة الفوضى المروعة إلى المنطقة التي تعيش على كم هائل من براميل البارود المدفونة تحتها.

يؤكد ذلك ما كتبه الأستاذ سليم نصار في مقالة تحليلية عن شبح تقسيم الدول العربية: «في منتصف شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣، نشرت صحيفة **نيويورك تايمز** وثيقة سياسية ادَّعت أنها جمعت معلوماتها من خبراء ومؤرخين ومختصّين في شؤون الشرق الأوسط. وكان من الطبيعي أن تثير تلك الوثيقة اهتمام زعماء المنطقة، خصوصاً أنها تحدثت عن «الربيع العربي»



كمدخل لتفكيك الشرق الأوسط إلى دويلات إثنية وطائفية وعشائرية.

وتدّعي **نيويورك تايمز** «أن المشرفين على مراكز القرار بالنسبة لهذه المسألة الخطيرة لا يتحدثون عن تقسيم دول المنطقة، بل عن تصحيح خطوط اتفاقية سايكس ـ بيكو. وهم يعترفون، بطريقة غير مباشرة، أن الحدود السابقة لم تصمد أكثر من مئة سنة أمام السيل الجارف الذي زاده انهيار المنظومة الاشتراكية زخماً واندفاعاً»[٣].

هذا السيناريو لو وقع وأظهرت الأرض والحياة خلافاتها، خصوصاً الدينية المتطرفة، فإننا أمام حالة تاريخية قد تتكرر أحداثها، وقعت بالفعل في أوروبا بعد القرن الخامس عشر واستمرت الحروب الدينية والفوضى السياسية لأكثر من مئة عام.

ولأجل ذلك نحتاج إلى مراجعة مفاهيم غير المتداولة في فضائنا العربي والإسلامي، تعزز مبادئ أصيلة تحمي الإنسانية من مغبة النزوع نحو الفردانية الفكرية أو الاجتماعية أو السياسية التي تنذر بكوارث لا تحمد عقباها، ولعلّي أركز على تأصيل وبلورة مفهوم الأنسنة إسلامياً وحقوقياً، كبديل معاصر يحمي الفرد والمجتمع من كارثية الفردانية والتحلل السلبي للمجتمع، كما سيظهر ذلك في النقاط التالية:

---

(٣) انظر: **جريدة الحياة**، ١٢/ ٧/ ٢٠١٤، وللاطلاع على اهتمام مراكز الدراسات الاستراتيجية الغربية بتقسيم المنطقة العربية، انظر: بشير زين العابدين، «تطور فكرة تقسيم المشرق العربي في مراكز الفكر الغربية (٢٠٠١ ـ ٢٠١٣)»، <http://alasr.ws/articles/view/14722>.



أولاً: الأنسنة في الخطاب الديني المعاصر رؤية تأصيلية ونقدية

هناك مصطلحات فكرية وفلسفية عدة ليست من إنتاج ثقافتنا الإسلامية أو العربية، نقف أمامها في الأغلب على نحو ثلاثة مواقف متكررة، غالباً نبدأ بالرفض وعدم القبول لها لنكارة ذلك الجديد على ثقافتنا، أو بالتماهي والانسياق وفق مدلولاتها ذات الطابع الخاص لبيئتها المنتجة، وكثيراً ما نمتثل دور التطبيق النصّي لمراد المصطلح أو مراد من أنتجه، أمّا الموقف الثالث؛ وهو أعدلها طريقةً؛ حيث يُفحص الجديد ويُقبل منه المفيد ويُطوّر وفق اعتبارات الخصوصية الفكرية والعرفية لمجتمعنا وزماننا المعاش.

إن المصطلحات التي تموضعت في المواقف الثلاثة ليست بالقليلة وليست وليدة عصرنا الحاضر، فمنذ أن دخل مصطلح الفلسفة والمنطق ونحن في جدل تجاهها وتوجّس من كل جديد، وإلى يومنا هذا ونحن نعيش قلق هذه الحالة، زاد من توترنا ذلك النتاج الهائل الذي يصدره الغرب من تلك المصطلحات والمفاهيم نتيجة حراكه الفكري المتسارع وهيمنته السياسية والثقافية على العالم، ومن أبرز مصطلحات الحيرة لدينا المفاهيم والأشكال المختلفة للديمقراطية والليبرالية والرأسمالية والحداثة وكلّ ما يتصل بها من أدبيات وقيم.

ولا يزال الفكر الغربي اليوم ينتج الكثير من النظريات والمواقف تجاه كل شي، بيد أنه أصبح أكثر خشونة في تسويق أطروحاته التي تتصف بالميوعة والهلامية في قبض معانيها!؛ بل



زاد تسارعه نحو المابعديات (كـ مابعد الحداثة، ومابعد التاريخ، ومابعد الأيديولوجيا) أو نحو النهايات القاتمة (كما في موت الإله، وموت الإنسان، وموت المؤلف) وغيرها بشكل مذهل، من دون انتظار نضجها وتفاعل الفلاسفة معها، بينما ثقافتنا الإسلامية والعربية لا تزال تغصّ في القديم، فضلاً عن أن تستوعب وتبتلع ذلك الجديد، فهي إلى الآن لم تحسم أمرها بعد في مفاهيم أكثر وضوحاً في تراثها وتاريخها ربما مرّ عليها عشرة قرون وهي تراوح في الموقف ذاته من دون أن تتجاوزه.

هذه المقدمة من أجل أن أورد مصطلح «الأنسنة» ليس كما نفهمه من لفظه المنطوق؛ بل من خلال ما يجرّه هذا المصطلح من مفاهيم وفلسفات برزت مع استعماله عند نشأته في الغرب في بدايات القرن الرابع عشر الميلادي[(٤)]، أو على رأي آخر، يمكن أن نرجع بداية حركة الأنسنة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر[(٥)] فإنه يرى أن مولد النزعة الإنسانية في الفكر الغربي ظهر أول مرة في عام ١٨٠٨م من خلال المربي البافاري (نيثمر)، وقصد بها نسقاً تربوياً يستهدف تكوين الشخصية الإنسانية وإعطائها كرامتها وقيمتها، ثم قدّم (ماركس) فكرته الأوضح حول الإنسان الكلي في عام ١٨٤٤م، وتبعه عدد من الفلاسفة الألمان وكذا من باقي الأوروبيين، ويعتبر الفيلسوف الفرنسي (بيار دو

---

(٤) انظر: فيصل عباس، **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة** (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٦)، ص١٤٢.

(٥) بحسب قول فيليب هودار، في: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص١٠٦ ـ ١٠٧.



نودلاك) أول من أدخل هذا المصطلح في اللغة الرسمية للجامعة الفرنسية في عام ١٨٨٦م في كتابه **بيترارك والإنسانوية**[٦].

كانت الأنسنة في بدايتها ثورة مضادة للكنيسة، مع أن المسيحية لما دخلت أوروبا في القرن الثالث كانت تمثل الأنسنة في مقابل أوروبا الرومانية الوثنية، لكن قبول المسيحية بالتعايش والتداخل مع روما الوثنية زاد من حدتها وجبروتها حتى مع حركة الإصلاح اللوثرية والكالفنية في القرن الخامس عشر، فالأنسنة أصبحت تناديا يستقطب دعاة الحرية والكرامة الإنسانية، وليست تياراً فكرياً منظماً ومتكاملاً بالمعنى المعروف، كما كانت أيضاً رغبة جامحة في الانقلاب على الموروث الذي كانت الكنيسة قد قررته كمقدس لا يقبل النقاش، بجعل الإنسان كائناً مدنّساً بالخطيئة الأصلية، فحركة الأنسنة جاءت لتحرير الإنسان من أي سلطة خارجة عن ذاته، ولتحريره أيضاً من التبعية اللاهوتية، فالفرد الإنساني هو الذي يجب أن يضع المعايير والمقاييس التي ينبغي أن يسير عليها في حياته، ويرسم طريقه القيمي والفكري بعيداً عن أي سلطة لا تمثّل إرادته البشرية، ويمكن أن أستعير تعبير غوته الشاعري بقوله عن الأنسنة: «هي النزوع ضمن مجهود لا يكل، نحو أعلى مراتب الوجود»[٧].

الميل إلى قِدم الحركة الإنسنية ومفاهيمها الفلسفية بما قبل القرن التاسع عشر الميلادي هو الأقرب إلى الصواب، فمن أبرز

---

(٦) انظر: فرنان بروديل، **قواعد لغة الحضارات**، ترجمة الهادي التيمومي؛ مراجعة فتحي ليسير، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص٣٨٦.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص٣٨٧.



نشاطات الأنسنة السابقة للقرن التاسع عشر ما قام به غراتيوس الهولندي في عام ١٦٢٥م كبدايةً عملية في اعتبار الطبيعة الإنسانية مصدراً للقوانين بدلاً من المصدر الإلهي، ثم جاء الدور الأبرز لسبينوزا في فصله بين الفلسفة واللاهوت في حوالى عام ١٦٦٣م، فأضحت هذه المحاولات وغيرها من أهم نظريات الأنسنة التي التقت عليها عدد من الفلسفات القانونية والسياسية والاجتماعية التي جاءت في ما بعد[٨]. فمصطلح الأنسنة ولد ونشأ في الفكر الغربي نتيجة عوامل كثيرة ذكرتُ بعضها، لكنه لم ينضج حتى الآن، سواء كان على المستوى العملي أم الفلسفي؛ بدليل فكرة ميشيل فوكو الأخيرة حول «موت الإنسان» التي طرحها في أوائل السبعينيات الميلادية، حيث ألغى الكائن الإنساني وجعله خاضعاً لمنظومة لغوية أو أسطورية، وتفكيك البنية التي تتأسس عليها مطلقات وحقائق الإنسان، وربما ساهم تغوّل التقنية وارتداداتها على الحياة أثراً في فكرة «موت الإنسان» لدى فوكو[٩].

أما مفهوم الأنسنة في التراث الإسلامي فلم يستعمل لفظه كما حصل لاحقاً في أوروبا؛ بل هناك فرق جوهري لا بد من أن يُعلم من تناولنا للأنسنة أو الإنسانوية، فالغرب أراد أن يجعل من الإنسان آلهته التي لم يؤمن بها في مسيحيته، بينما الإسلام كان ينظر إلى الإنسان كقيمة عليا وتكريمه كمقصد أسنى جاء مع

---

(٨) انظر: محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤)، ص١٤٧ و١٥١.

(٩) انظر: عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢).



الوحي الإلهي وليس متعارضاً معه، فالأنسنة في مقصودي من هذا العرض هو «اعتبار إنسانية الفرد وطبيعته وحاجاته أصل للبيان والتأويل والتفكير العلمي والتنزيل العملي لقضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع»، فمقاصد الدين جاءت لإسعاد الإنسان وتكريمه وليس لتهميشه والتقليل من قدره، يقول الإمام الشاطبي: «إنّ وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل»[10]. وأثبت الشاطبي أن دليلنا في ذلك هو الاستقراء التام لنصوص الوحي المعلّلة بالمصلحة التي يدركها الإنسان وتعود عليه بالنفع ويكون بالتالي محورها الثابت ومرجعها في الأحكام.

هذا يعني أن الأنسنة ليست صداماً أو بديلاً من الوحي، ومحاولة اعتبار الأنسانوية مرجعاً فكرياً وقيمياً بديلاً من الوحي المنزّل، قد تكون التفافاً على الفطرة المستقيمة نحو أهواء الإنسان الغلّابة، فمع اهتمام الوحي بمرجعية مصالح الإنسان إلا أنه حذّر من خضوع الشرع لأهواء الإنسان وملذّاته لأن مآلها سيفضي إلى إفساد الإنسان والحياة، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]. ويقرر الإمام الشاطبي قاعدة كلية في هذا المقام بقوله: «المقصد شرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله

(١٠) أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله دراز، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص٦.



اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً»[11].

أما مظاهر الخطاب الأنسني في الإسلام فكثيرة، لكن يمكن أن نجمل بعضها في أهم سياقين يظهر فيهما الفكر والفعل الأنسني في الإسلام، أحدهما:

سياق الفطرة الإنسانية، وهي الجبلة التي خُلِق عليها الإنسان وفق طبائعه وصفاته الأصيلة، والشريعة الإسلامية انطلقت أحكامها على قاعدة الفطرة من دون تهميش لها أو تقليل من تأثيرها في الاجتهاد، يقول الإمام ابن عاشور: «إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل في هذه الشريعة دين الفطرة، وأُمور الفطرة راجعة إلى الجبلة، فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها، ومن الفطرة: النفور من الشدة والإعنات، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، وقد أراد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شريعة عامة ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى الإعنات». ويرى كذلك أن «جميع أصول الإسلام وقواعده تنفجر من ينبوع معنى الفطرة»[12]. وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل.

الأمر الثاني: نصوص وقواعد التكريم الإلهي للإنسان: وأساسها ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا

---

(١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص١٦٨.

(١٢) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨)، ص٦١.



تَفۡضِيلٗا﴾ [الإسراء: ٧٠]. فهذا النص القرآني جاء لإنقاذ البشر من الإهانة والظلم والدونية من دون تفريق بين أحد منهم، كذلك جعل الله تعالى الإنسان خليفته في الأرض ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾ [البقرة: ٣٠]. كذلك سخّر الله تعالى الكون كله لخدمة الإنسان، قال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗۗ﴾ [لقمان: ٢٠]، وألغى الإسلام أي وساطة كهنوتية بين الله والإنسان، وهناك نصوص عدة في ذلك منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]. هذه بعض صور التكريم الرباني للإنسان، وكلها تدل بشكل واضح على أن تلك النصوص التي نزلت من القرن السابع الميلادي كانت سابقة للحال الأوروبي بقرون عدة.

لكن الواقع الإسلامي اليوم ليس على حال التنزيل الأول للوحي أو قريباً للحال الأوروبي الراهن؛ بل ظهرت عليه أمارات عودة التأويل المنحرف للإنسان وغلبة التهميش الاجتهادي لحاجاته الطبيعية، ولعلّي بشيء من الإيجاز أرصد أهم مظاهر هذا التهميش للأنسنة في خطابنا الدعوي والمعرفي:

أولها: غلبة الخطاب الأخروي على حساب الخطاب الدنيوي في مسائل الحياة المعاصرة التي تقتضي نظراً إلى المعاش واقتراباً من الواقع، ويبقى خطاب الوعد والوعيد أداةً لتهذيب النفس وتحذيراً للهوى من الانحراف، لكن أن يتم معالجة الفقر والتخلف والأمية والاستبداد والفساد بوعود الآخرة فقط ربما يصبح نوعاً من تخدير الإنسان وتهميش دوره الحياتي في الأرض.



ثانيها: إغفال الخطاب الحقوقي المدافع عن حرية الإنسان وكرامته وأرضه وبيئته من ضمن العمل الفقهي أو الوعظ والإرشاد أو التعليم الديني مع أهميته الشرعية والواقعية. وهذا سيأتي بيانه بالتفصيل.

ثالثها: تهميش دور المرأة في الحياة واعتبارها إنساناً ناقصاً في كل شيء، خضوعاً لخطاب العرف المنغلق والعادات المتخلفة، وإنسانية المرأة تم تناولها بشكل مؤسف من طرفين، طرف الذين يتأولون نصوص التفريق التي جاءت لصالح المرأة أو المجتمع ويجعلونها نصوص تميّع لدورها وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إنما النساء شقائق الرجال»[١٣] ويحرمونها من العمل اللائق والتعليم الفائق والمنصب السامق بدعاوى المنع الأحوط وليس الحفظ الأمكن والأسلم.

أما الطرف الآخر الذي همش إنسانيتها إلى سلعة رخيصة دنيئة جُعلت لاستعمال المتعة وفُرجة للنظر وفراشاً لشهوة عابرة، وكل ذلك مضادٌّ لإنسانية المرأة وكرامتها المعتبرة.

رابعها: إحكام السياسي والديني على كل صور العلاقة بين الإنسان والإنسان أو بينه وبين حاجاته الحياتية أو مطالبه الحقوقية أو حظوظه الدنيوية، فالإنسان اليوم قد لا ينال ذلك كله إلا وفق انتمائه الديني أو الطائفي بحسب تقسيمات السياسة الراهنة بحالاتها المتوحشة والمادية كلها، ويبقى طوق النجاة لمجتمع أكثر أمناً واستقراراً ورغداً في العيش؛ مرهونٌ بعودة كرامة الإنسان والاعتبار الأنسني لحاجاته.

---

(١٣) رواه الإمام أحمد رقمه (٥٨٦٩).



ثانياً: أنسنة الإسلام
مقاربة بين الطاهر بن عاشور
ومحمد أركون

ذُكر سابقاً أن مفهوم الأنسنة جاء في سياقات متعددة منذ ظهور هذا المصطلح وما تبعه من معانٍ ودلالات فلسفية، كانت البدايات في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي في أوروبا، أما في بلاد العرب فإن الباحث الدكتور محمد أركون جعل بدايته في القرن العاشر الميلادي في عهد الدولة البويهية، بحسب ما توصل إليه[١٤]، لكن الاستعمال الأكثر جدلاً في ساحتنا الإسلامية، والمستجلب معه معارك فكرية لا تزال فتائلها تشتعل حتى اليوم؛ هو في وضع الأنسنة مقابل الإسلام عقيدةً وشريعة، بحيث يكونا متضادين من دون تلاقٍ، ويقصد بها في هذا المقام المغاير، مركزية الإنسان وتحرره العقلي من أي قيود، بحيث يتم التعامل مع المعطيات والموجودات كلها وفق النظر الإنساني البعيد عن التصورات القبلية كلها أو الدينية على وجه الخصوص، بحكم أن الأنسنة نتاج الردّة عن التطرف الأصولي للدين، وهي بهذا الاعتبار تنطلق من خلال مفاهيم علمانية ما بعد مسيحية، حيث بدأت المناداة بالأنسنة المشتركة بين البشر بعدما ضاقت المجتمعات من حروب الطوائف واقتتال أهل الأديان ومواجهات التيارات الأصولية للمجتمعات الإنسانية، لذلك برز في هذا الميدان عدد من الباحثين المنادين بالنزعة

---

(١٤) انظر: محمد أركون، **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي ونقدي**، ترجمة محمود عزب (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠)، ص٣٦.



الإنسانوية أو الأنسنة أو الإنسانية؛ كمدخل نقدي وفكري يعالج تلك الظواهر الدينية المتشددة ويقدم حلولاً فكرية بديلةً عن لبوس العقائد والأديان، ولعل أبرز المساهمين العرب في هذا المنحى الأنسانوي في عصرنا الحاضر هو المفكر الدكتور محمد أركون (١٩٢٨ ـ ٢٠١٠م) من خلال عدد من كتبه وأطروحاته العلمية، مثل كتابه **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**(١٥) وكتابه **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**(١٦) إضافة إلى الكتاب الذي ذكرته في أول الفقرة.

يعتبر أركون من أكثر المعاصرين استجلاباً للأنسنة وطرحها كرؤية ومخلص للعالم والإنسان، شرطها الأساس تحرير عقل الإنسان من أغلال التقليد، وفتحه على التأويل الحرّ الذي يعتمد علاقة جديدة بينه وبين النص، وبينه وبين العالم، تكون الأسبقية فيها للإنسان، أي إن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الذي يؤوّل النص بعيداً عن محدّداته القبلية أو التاريخية أو الأيديولوجية كلها. ولعلّي أُبرز أهم ملاحظتين على هذا الاتجاه الأركوني للأنسنة من خلال ما يلي:

أولاً: يفرق أركون بين الأنسنة الشكلانية المنفصلة عن الواقع والعنصرية في نظرتها إلى المجتمعات البشرية والمتجهة نحو الإلحاد الذي لا يمكن للإنسان مهما كان الاستغناء عن حاجاته الروحية، كما ينتقد وبشكل أكبر الأنسنة الدينية التي

---

(١٥) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦).

(١٦) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١).



تدّعي الحقيقة المطلقة وتتمركز حول توظيف أشكال الحياة كلها بأنها إرادة الإله القطعية، وهذا التصورات للأنسنة عند أركون صحيحة من حيث مطابقتها الواقع الإسلامي أو المسيحي في صورته المحرّفة أو المتشددة، لذا يجعلها هدفه الأول في معاركه الفلسفية ضد أعداء الأنسنة، لكن يؤخذ عليه مبالغته الشديدة في الربط بين الأديان السماوية باعتبار وجود الجامع اللاهوتي المناقض لتحرر العقل وانفتاحه، وبالتالي يلغي أي فروق بين الإسلام والمسيحية في تعاملها مع مركزية الإنسان والاهتمام بعقله، كما في قوله: «إنّ قوة الانتفاض التاريخي للإسلام السياسي الحالي تجبرنا على استعادة المسار النقدي والجينيالوجي (النسب الأصلي للمفهوم) الذي اعتمده الفكر الأوروبي في مواجهة سلطة الكنيسة الكاثوليكية وضغوطها ومقاومتها ووضعيتها... فلا يمكن أن ينجح ما دامت الأطر والأسس التاريخية القصصية للإيمان غير مهدمة، كما هُدمت أسس الإيمان المسيحي منذ القرن الثامن عشر»[١٧]. وتكرر هذا المنحى في أكثر من موضع في كتبه، وهذا يجعل المعالجات التفكيكية للفكر اللاهوتي (المسيحي والإسلامي) تبدو واحدة ومتطابقة في شكلها ومضمونها التاريخي، وهو ما يحاول أركون تعميقه وإثباته بفتح باب النقد ليس على الممارسات المتطرفة للمسلمين؛ بل في جوهر الإسلام ذاته ومعتقداته المسلّمة التي لم تصطدم مع العقل أو تصادره، كما في مبحث الخلاص والسعادة من كتابه[١٨] باعتبارها حقائق نسبية وضعها البشر أنفسهم، وهذا

---

(١٧) أركون، **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي ونقدي**، ص٣٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص٦٥ ـ ٨٥.



ما يجعل موقفه حاداً ضد الأديان وممارساتها التقليدية ومنفتحاً للروحانيات الغنوصية والأدب الفلسفي الملحد.

ثانياً: يقدم أركون قراءتين مزدوجتين: **الأولى**؛ تنظر إلى الفقهاء السُنّيين أنهم «صغار الأئمة قليلي المهارة لم يتجاوزوا حتى الآن التلفيقية التفسيرية الساذجة التي تعيد بعض الثقة إلى المؤمنين والمؤمنات البسطاء المجذوبين نحو طقوسية وأيديولوجيا إسلام المعركة السياسية. فالسياسة السنّية التقليدية (الأرثوذكسية) أو بالأحرى سياسة التشدد الدغمائية التي تقيّد التعددية العقائدية، فهذه تعززت مع ظهور السلاجقة الأتراك ثم ازدادت قوة لعهد طويل مع ظهور العثمانيين»(١٩). فأركون هنا يحمّل هؤلاء أو كما سمّاهم أصحاب «الإسلامويات التقليدية» وزر تراجع ونكوص نزعة الأنسنة، بينما يقدم قراءة نرجسية منتقاة للدولة البويهية الفارسية التي استولت على السلطة في بغداد في عام ٩٤٥م، لأنها انتسبت إلى الفلسفة المثالية وظهر فيها أبو حيّان التوحيدي لتمرّده الفكري على السياقات السُنّية التقليدية، ويعتبر استيلاء السلاجقة السُنّة عودة لهذا السياق اللاإنساني، ولم يقصد أركون من هذا التقسيم النفَس الطائفي؛ بل جعل أي حركة معلمنة ومتأثرة بالفلسفة اليونانية أو الليبرالية؛ سواء كانت في علم الكلام أم الأدب أم السياسة، هي منتوج أنسني متقدم ينبغي الاحتفاء به، لكن من المهم الإشارة إلى أن هناك نماذج سنّية يُعتبرون من أهم الفقهاء التقليديين ـ على حد تعبير أركون عنهم ـ من حيث تناولهم التأويل السلفي للعقائد والنصوص، مثل ابن حزم وابن رشد وابن خلدون، ومع توجّههم الديني الواضح؛ فإن

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٤٢.



أركون يشيد دائماً بدورهم الأنسني، لذلك ليست العلة عند أركون في الأنسنة من عدمها ارتباط الفقيه بالنص واعتباره المنهج الأصولي في النظر والاجتهاد؛ بل بمدى تحرره من التقليد واتساع أفقه للثقافات الأخرى واعتماده على العقل في فهم الوحي وتنزيله، وهذه المواصفات موجودة في عدد من الفقهاء قديماً وحديثاً، ولو خصص أركون نقده في الممارسات المتشددة والمتعصبة من دون ربط ذلك بالوحي وقدسية نصوصه لكان أجدى في النظر من لغة التعميم الطاغية في أبحاثه[٢٠].

مع حاجتي الماسة في التعمق وزيادة البحث في فكر أركون، إلا أن لدي انطباعاً عاماً في ما توصلت إليه من قراءة؛ أن أركون تناول موضوعاً مهماً ثرياً في حقل الفكر الإسلامي كان يريد به العودة إلى الفضاء الإنساني ومركزيته التي لم ينفيها القرآن في كون الإنسان خليفة الله ومحور رسالاته والمسخَّر له الكون وغير ذلك من قطعيات القرآن، لكن أركون من خلال موقفه اللاهوتي النقدي وعقله الوجودي جعل فكرته للأنسنة تعود إلى المثالية الفلسفية عقلاً لا واقعاً.

أما الجزء الآخر من المقارنة المتعلق بالمقاربة المفاهيمية للأنسنة من خلال أنموذج الفقيه الأصولي، فقد اخترت الإمام الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ ـ ١٩٧٣م) وهو أسبق في السياق الزمني من الدكتور أركون لكن الأخير هو الأكثر من حيث التناول والإنتاج المعرفي في حقل الأنسنة.

---

(٢٠) للاستزادة، انظر: كيحل مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠١١)، ومصطفى الحسن، **الدين والنص والحقيقة: قراءة تحليلية في فكر محمد أركون** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص٩٣ ـ ١١٠.



الإمام بن عاشور قامة علمية يندر تكررها في التاريخ المعاصر، لسعة معارفه ودقة فهمه أسرار الشريعة ومقاصدها، يظهر ذلك في مؤلفاته الباهرة، وأهمها تفسيره العظيم **التحرير والتنوير** وكتابه المميز في **مقاصد الشريعة الإسلامية**، والمقصود في هذا المقام إبراز النزعة الإنسانية على وجه الخصوص باعتبار أن الإمام بن عاشور اهتم بالنزعة الإنسانية وجعلها وصف الشريعة الإسلامية الأعظم، ومن خلالها بُنيت مقاصد الشريعة وذلك من خلال مفهوم «الفطرة»، حيث رأى أن معنى الفطرة الوارد في القرآن لم يجد من أتقن الإفصاح عنه[21]. كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، فاستنتج بن عاشور أن الفطرة التي فطر الله الناس عليها هي أصل الخلقة الإنسانية، وهذا الأصل الأنسني ينبغي ألا يغيب في عقائد وتشريعات الإسلام كلها، يشرح مراده في تفسيره بقوله: «إن الإنسان مخلوق على حالة الفطرة الإنسانية التي فطر الله النوع ليتصف بآثارها، وهي الفطرة الإنسانية الكاملة في إدراكه إدراكاً مستقيماً مما يتأدى من المحسوسات الصادقة، أي: الموافقة لحقائق الأشياء الثابتة في نفس الأمر، بسبب سلامة ما تؤديه الحواس السليمة، وما يتلقاه العقل السليم من ذلك ويتصرف فيه بالتحليل والتركيب المنتظمين، بحيث لو جانبته التلقينات الضالة والعوائد الذميمة والطبائع المنحرفة والتفكير الضار، أو لو تسلّطت عليه تسلطاً ما

(٢١) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨)، ص٥٧.



فاستطاع دفعها عنه بدلائل الحق والصواب، لجرى في جميع شؤونه على الاستقامة، ولما صدرت منه إلا الأفعال الصالحة، ولكنه قد يتعثر في ذيول اغتراره ويرخي العنان لهواه وشهوته، فترمي به في الضلالات، أو يتغلب عليه دعاة الضلال بعامل التخويف أو الإطماع فيتابعهم طوعاً أو كرهاً، ثم لا يلبث أن يستحكم فيه ما تقلده فيعتاده وينسى الصواب والرشد»[٢٢]. وهذه النتيجة التي توصل لها استعان في فهمها بشرح ابن سينا للفطرة، حيث جعل أن مشاهدة المحسوسات وعرضها على الذهن من دون شك فهو من فطرة القوة التي تسمى عقلاً، وقد تكون الفطرة صادقة من خلال مقدمات مشهورة محمودة أوجب تصديقها شهادة الكل مثل أن العدل جميل أو تقررت في الأنفس وتعودت عليها من دون نكران أو ضرر مثل الحياء والاستئناس، أو صدقتها الفطرة نتيجةً للاستقراء الكثير، وبناءً عليه يرى بن عاشور أن الإسلام بأصوله وفروعه يتماشى مع الفطرة، أي من النزعة الإنسانية الأصلية التي هي مشترك بشري عام، ولو افترضنا التعارض بين مطالب الإنسان وما جاء في الشريعة فإن السبب لهذا التعارض هو انحراف الفطرة أو انحراف التأويل للشريعة، لذلك جعل ابن عاشور الفطرة الصافية أو الأنسنة النقية من الأهواء؛ أعظم أوصاف الإسلام وتقوم عليها مقاصد الشريعة.

وقد اهتم بضبط مفهوم الأنسنة من خلال معنى الفطرة الوارد في القرآن وذلك بذكر المحترزات خوفاً من الوقوع في زلل الأفهام وانحراف التصورات وبالتالي يُجعل تصرف الإنسان

---

(٢٢) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ٣٠ ج (تونس: دار سحنون، ١٩٩٧)، ج ٣٠، ص٤٢٥.



أياً كان جزءاً من أحكام الشريعة، ولأجل ذلك قال: «إنّ المجتمع الإنساني قد مُني عصوراً طويلة بأوهام وعوائد ومألوفات أدخلها عليه أهل التضليل، فاختلطت عنده بالعلوم الحقّة فتقاول الناس عليها وارتاضوا على قبولها، فالتصقت بعقولهم التصاق العنكبوت ببيته، فتلك يخاف منها أن تتلقى بالتسليم على مَرّ العصور فيعسر إقلاعهم عنها وإدراكهم ما فيها من تحريف عن الحق، فليس لتمييزها إلا أهل الرسوخ أصحاب العلوم الصحيحة الذين ضربوا في الوصول إلى الحقائق كل سبيل، واستوضحوا خطيرها وسليمها فكانوا للسابلة خير دليل.

وكوْن الإسلام هو الفطرة، وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختص بها الإسلام من بين سائر الأديان في تفاريعه، أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية، وهذا ما أفاده قوله ذلك الدين القيم. فالإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور وصالح لجميع الأمم، ولا يستتب ذلك إلا إذا بنيت أحكامه على أصول الفطرة الإنسانية ليكون صالحا للناس كافة وللعصور عامة وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحاً يسراً لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة»[٢٣]. لذلك دعا بن عاشور إلى المحافظة على الفطرة بالعوائد السليمة مثل الآداب ومحاسن الأخلاق؛ بل إنه أبدع في ذلك عندما جعل «الحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة

---

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢٢، ص٩٢.



عن التفكير، وفي الفطرة حب ظهور ما تولد عن الخلقة»[٢٤].

ولأجل ضبط معنى الفطرة عند بن عاشور كونه المؤصل لها، يمكن رصد أهم معاني الفطرة في الأمور الأربعة التالية:

الأول: النصوص الشرعية المعرّفة للدين القويم كما في استشهاده بقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا...﴾ ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠] وهنا تظهر معالم الدين القيم بأصوله العقدية والتشريعية التي يتجلّى فيها معنى الفطرة بحِكم التشريع وغاياته المعقولة.

الثاني: المحسوسات المشاهدة أو الصادقة كما عبّر، أي: الموافِقة حقائق الأشياء الثابتة في الأمر نفسه، وهنا يطبق معياراً مفاهيمياً على إدراك الفطرة، إنها ما وافق الواقع الحسي والتجربة العينية المادية التي تُثبت حقيقة واقعية وليست نظرية.

الثالث: الموافِقة للعقل البرهاني المدرك بالتحليل والتركيب المنطقيين صحة الأمور وصوابها، لذك جعل (رحمه الله) المخترعات الحديثة من الفطرة كونها من التفكير الصحيح ولوازم البرهان الحق.

الرابع: العوائد السليمة التي تعارف عليها الناس، وتخلقوا بها، وتواطأت عادات الناس على قبولها، فهي من الفطرة، وضرب على ذلك مثال السماحة واليسر، كمطلب يحبه الناس في عوائدهم وهو من صميم فطرهم السليمة، ويمكن جعل الحديث النبوي تأكيداً على توافق الناس حول عادات هي من الفطرة كما في قوله (صلى الله عليه وسلم): «**عشرٌ من الفطرة: قص الشارب،**

---

(٢٤) بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٥٩.



وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاقُ الماء، وقصّ الأظفار، وغسل البراجِم، ونتفُ الإبط، وحلقُ العانة، وانتقاص الماء»[٢٥].

وقد حذر بن عاشور من أربع مشوهّات للفطرة: التلقينات الضالة والعوائد الذميمة والطبائع المنحرفة والتفكير الضار، وهي تقريباً الجانب السلبي من مقومات المفهوم الفطري الذي أراده بن عاشور أن يكون الحق الطبيعي الذي يمثل إرادة الإنسان أياً كان.

واعتبر هذا الفهم من بن عاشور في غاية العظمة والسموّ العقلي، فالقليل جداً من سار على هذا المنوال الإبداعي والتجديدي الذي يطوّر مفاهيم الدين بكليات النظر الأولى، مثل العودة إلى الأنسنة أو الفطرة، فيرتقي بالواقع بدلاً من سحبه إلى ماضوية الاجتهادات السابقة وتفريعات الفقهاء الأوائل التي نجحت في علاج واقعهم وفق تصوّرهم آنذاك في حين قد يكون حلّهم السابق مشكلةً واقعة في عصرنا الحاضر، ويمكن أن يُؤسَّس على مفهوم الفطرة عند بن عاشور؛ مجالات تجديدية متنوعة بحسب مساقات الحياة الإنسانية المستجدة.

وأدّعي من دون يقين أن فكرة العقد الاجتماعي الذي أتى بها جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) ليست بعيدة عن مفهوم الفطرة وتأسيس الأفعال والأقوال والتشريعات صحة وسقماً على هذا الأساس الذي سمّاه القانون الطبيعي[٢٦]، كما سيأتي بيانه في المسألة القادمة.

---

(٢٥) رواه مسلم، الحديث الرقم (٦٠٤).

(٢٦) انظر: جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب، فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص١٢٠، الكتاب الثاني، الفصل السادس.



إن الأنسنة اليوم ـ من وجهة نظري ـ مجال خصب وحيوي لفعل حضاري رشيد ومشترك إنساني مفيد، قد يساهم بلا شك في تخفيف سياسات القهر التي تفرضها القوى العظمى على الإنسان الضعيف في العالم الثالث، أو تسلّعه كغرضٍ تجاري قابل للاستهلاك والفناء، ونحن أمام تفعيل هذا النوع من الأفكار المؤسِّسة للمشترك الإنساني ليقاوم هذا المدّ العولمي؛ نحتاج إلى أركون ونقده للأصولية أو الأيديولوجيات التي همّشت الإنسان أمام لاهوت التقليد والتبعية القروسطية العمياء من دون أن نهمّش ما قرره بن عاشور من صحة ما جاء في فطرة الإسلام من تحقيق عملي لمركزية الإنسان كأصلٍ جوهري لأكثر الأحكام الشرعية بشرط أن تخلص من فساد التصورات والعوائد الباطلة، وبذلك نحيي روح هذا الإنسان وعقله بعدما أعلنت العولمة موته الحضاري.

ثالثاً: الفطرة الإنسانية في المفهوم الإسلامي مقاربة لنظرية الحق الطبيعي

كتب الباحث الموريتاني الدكتور السيد ولد أباه مبحثاً غاية في الأهمية في كتابه **الدين والسياسة والأخلاق**[٢٧] بعنوان «الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية»، بدأه بعرض مفهوم الحق الطبيعي من خلال أهم تصورين في نظره: التصور القديم المتمثل في الفلسفة اليونانية باعتماد أنموذج الأفلاطونية الرواقية، والتصور الروماني كما عند شيشرون وتبنّاه اللاهوت المسيحي الوسيط على يد توما الأكويني، ويلخّص الأفكار الرئيسة على النحو الآتي:

---

(٢٧) السيد ولد أباه، **الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي** (بيروت: دار جداول، ٢٠١٤).



١ ـ تحدد الأشياء بحسب ماهياتها وجواهرها.

٢ ـ القانون الطبيعي حالة اجتماعية يحقق فيها الإنسان جوهره ضمن المدينة الفاضلة.

٣ ـ أولوية الواجبات على الحقوق باعتبار أن الواجبات هي الشروط التي يحقق فيها الإنسان ماهيته.

٤ ـ المضامين القيمية للقانون الطبيعي يحددها الفرد أو السلطة الذي يمتلك الحكمة أي علم الجواهر والماهيات.

ثم عرض ولد أباه التصور الثاني الحديث للحق الطبيعي، بناء على تصور هوبز وسبينوزا، وبمعنى ما، لدى روسو، ويقوم على تصور مغاير للطبيعة والحالة الاجتماعية، بالانتقال من ميتافيزيقا الجوهر إلى أنطولوجيا القوة. فالقانون الطبيعي، من هذا المنظور، ليس هو ما يطابق ماهية الشيء، بل هو ما يستطيعه الشيء، ومن ثم فإن حالة الطبيعة هي حالة ما قبل اجتماعية يتماهى فيها الحق مع القوة، كما أن الحق سابق على الواجب والبشر متساوون في حقوقهم يصوغون قوانينهم بمحض إرادتهم الحرة وليس وفق معرفة عقلية سابقة.

وهكذا يتضح الفرق الجوهري بين مذهبي الحق الطبيعي القديم والحديث، عبر التمايز بين صياغة قانونية لرؤية أخلاقية للعالم وصياغة قانونية للأخلاق.

فالحق الطبيعي يقوم على الحرية والقانون الطبيعي يقوم على الإلزام والمنع، إلا أن القانون الطبيعي لا يكون قانوناً بالمعنى المكتمل والملزم إلا من خلال وضع السلطة السيادية التي تحوله إلى قانون مدني. فالقوانين الطبيعية التي تبرهن عليها فلسفة الأخلاق هي مجرد قواعد عقلية لا فاعلية لها إلا في إطار عقد يتنازل فيه الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لسلطة سيادية تضع



القوانين المدنية الحافظة لنمط الاجتماع المشترك، مع ميل عند سبينوزا للقانون كقاعدة طبيعية تمنح الفرد وتمنعه في آنٍ واحد وفق معايير أخلاقية وتعاقدية، بينما روسو يغلّب الإرادة المشتركة في صياغة الحق الطبيعي أو ما سمّاه العقد الاجتماعي[(٢٨)].

الحقيقة أن العرض السابق هو اختصار لما كتبه ولد أباه وهو أيضاً اختصار للكثير مما كتب في هذا الموضوع على مدار أكثر من قرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهذه النظرية ملهمة الفلاسفة في صوغ نظريات علمانية تقوم على هذا الحق الطبيعي للديمقراطيات الحديثة في العالم.

ولا أنسى أن ولد أباه قارن في المجال الإسلامي بين ثلاثة من أهم من صاغ تصوراً عن هذا الحق الطبيعي مستلهماً مبدأ الفطرة الإسلامي وهم: الإمام الطاهر بن عاشور، ومحمد دراز في كتابه **دستور الأخلاق في القرآن** وعلال الفاسي في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**.

وسبق أن بيّنت موقف الإمام بن عاشور في الفقرة السابقة بما فيه من توضيح واستشهاد، أما باقي هؤلاء العلماء، فأذكر ما يدل على بحثهم في هذا المجال الديني بالاقتصار على الشيخ علال الفاسي، حيث قرر في مرجعية الفطرة الإنسانية كلاماً نفيساً أذكر منه ما قاله تعليقاً على قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] يعلّق المرحوم قائلاً: «أي إنه يساعد الإنسان على إدراك أقوم الطرق وأنجعها لتحقيق ما تتطلّبه

---

(٢٨) انظر: باروخ سبينوزا، **السياسة واللاهوت**، ترجمة حسن حنفي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص٤١٦ ـ ٤١٩.



فطرته الإنسانية من سعادة روحية ومادية، وهو يهديه لذلك لأنه يضع بين يديه التعاليم التي يدركها كلّ إنسان، بمقتضى فطرته كإنسان، ويجد فيها ما يحتاج إليه من دين وشريعة ومنهاج للحياة»[٢٩].

ولما كانت التعاليم التي جاءت بها شريعة الإسلام هي تعاليم الفطرة، يرى علّال الفاسي: «إن اتّباع الطاعة في الأعمال الإنسانية يجعلها أعمالاً شرعية، والخروج عنها يجعل العمل الإنساني في إطار خارج عن الشريعة، من ثمّ فهو خارج عن الفطرة». ويزيد الأمر توضيحاً فيقول: «وإذن فلا بد من أن يكون الإسلام فيما جاء به ضامناً لسدّ الحاجيات التي يتوقف عليها الإنسان لتكون مدنيته كإنسان، ولذلك فلن تجد في الشريعة الإسلامية شيئاً منافياً للفطرة الإنسانية... وإذا قلنا أن الإنسانية مجبولة على حب من أحسن إليها، فلا بدّ أن يكون الإسلام الذي هو دين الفطرة، مقرّاً لهذه الجبلّة الإنسانية وفارضاً وجوب شكر المنعم، وإذا قلنا أنها مجبولة على بغض المسيء فلا بدّ من تحريم التشريع للإساءة...». وعن الفطرة التي فطر الناس عليها في نظره: «هي فطرة الإنسان بصفته إنساناً، أي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعداد للمدنية، ومرونة عل الطاعة، إلى جانب ماله من حواس، يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات...».

الفطرة بالمعنى الذي يستخدمه الفاسي هي الجبلّة، ليس بدلالة العبارة التراثية، وإنما بالدلالة المألوفة في فكر التنوير الأوروبي الذي تؤطّره قيم الحداثة من عقلانية تجريبية، ونزوع

---

(٢٩) انظر: علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩١).



تاريخاني، ونظم مدنية ودستورية: «الفطرة التي فطر الله الناس عليها هي فطرة الإنسان بصفته إنساناً؛ أي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل، وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعداداً للمدنية، ومرونة على الطاعة، إلى جانب ماله من حواس يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات، وحب في الاستطلاع يهديه إلى بعض المعرفة وبعض السلوك»(٣٠).

يتميز الفاسي عن بن عاشور في كونه على اطلاع عام على أدبيات القانون الطبيعي التي يتناولها في كتابه **مقاصد الشريعة**، لا من منظورها الفلسفي الأصلي، بل من خلال الكتابات القانونية الرائجة.

يعرض الفاسي مذهب القانون الطبيعي في نسخته اليونانية ـ الرومانية وامتداداته في اللاهوت المسيحي، منتبهاً إلى أن القانون الطبيعي تحول في العصر الحاضر من مدوّنة قانونية إلى مبدأ عام موجه إلى التشريع وإلى نظرية إشكالية في العدالة. ويلاحظ الفاسي أن الفلسفة الأخلاقية الإسلامية الوسيطة لم تصل في تبنّيها المفاهيم والتصورات الأخلاقية اليونانية إلى اعتماد نظرية القانون الطبيعي، وإنما توقفت عند نظرية الاعتدال الأرسطية التي منحته دلالة الوسطية والمروءة.

يرفض الفاسي استنتاج مقاربة للحق الطبيعي من المذاهب الكلامية الوسيطة، بما فيها تلك التي أخذت بمبدأ التحسين والتقبيح العقلي: «لأن كل ما يريدونه هو إمكان اكتشاف العقل لما أراده الشرع عن طريق الإلهام أو الإدراك العقلي لو لم يبعث

(٣٠) انظر: المصدر نفسه.



رسول بذلك. والشرع بما هو أراد الله تكليف الإنسانية به بعد أن استخلفها في الأرض، وليس من الضروري أن يكون متفقاً مع نواميس الطبيعة ولا مختلفاً معها»[(٣١)].

ويستنتج ولد أباه من الوقوف عند أطروحة **مقاصد الشريعة** لدى بن عاشور والفاسي أن مقولة «الفطرة» شكلت الإطار النظري لاستنبات مقاربة إسلامية دنيا للحق الطبيعي الحديث بمنأى عن سياقها الفلسفي[(٣٢)].

رابعاً: أنسنة المجال الحقوقي والتحلل الحضاري نحو صدام الانتهاكات

الإنسان اليوم يعيش حالة من الرفاه الفكري المعظّم لشأنه والمخلّص من إذلاله، وأصبح خطاب الأنسنة هو الخطاب التقدمي الذي لا بد من أن يرفع شعاره المثقف المعاصر، ولا نختلف أن الإنسان بغض النظر عن جنسه ودينه وانتماءاته الخاصة هو الحالة العليا من التفرد والتكريم، وأصل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]. ولم تذكر الآية أي تمييز يقلل من هذا التكريم الإلهي أو يخصصه في جنسٍ أو لونٍ أو دينٍ معين، والشريعة الإسلامية من خلال الوحي والممارسات النبوية أثَرت بما

---

(٣١) انظر: المصدر نفسه.

(٣٢) انظر: ولد أباه، **الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، ص١٣٤.



لا ينحصر عدّه من أحكام وتشريعات في الحرية والعدالة والكرامة والمساواة للإنسان بما لا يوجد مثله في عصره أو بعده من عصور لاحقة أو سابقة، لكن هذا التقدم الحقوقي للإنسان لم يظهر كثيراً في أرض الواقع على الرغم من وضوحه النظري، **فالممارسات الاستبدادية لم تنفك عنها حتى المجتمعات** الإسلامية في بعض عصورها المتراجعة والعالم في عصوره الظلامية خلال القرون الوسطى، حتى ظهر خطاب الأنسنة المعاصر الذي يعود تاريخه إلى مفكري التنوير والنهضة الأوروبية الذين أعادوا هيبة الإنسان بعدما حطمته تعاليم اللاهوت الديني وقيّده الإقطاع والاستغلال المادي وأذلّه الاستبداد السياسي الطاغوتي الذي تمثّل على هيئة احتلال عسكري أو استرقاق شمولي، فالثورة الفرنسية في وثيقة حقوق الإنسان والمواطن في عام ١٧٨٩م أعادت كرامة الإنسان المقهور كما في نص المادة الأولى: «يولد الناس ويعيشون أحراراً متساوين في الحقوق. ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلا في ما يختص بالمصلحة العمومية».
بخلاف ما جاء في وثيقة الاستقلال الأمريكي في عام ١٧٧٦م التي أكدت كرامة الإنسان الممنوحة من الربّ في ديباجتها: «إن من الحقائق البديهية أن جميع الناس خلقوا متساوين، وقد وهبهم الله حقوقاً معينة لا تتنزع منهم، ومن هذه الحقوق حقهم في الحياة والحرية والسعي لبلوغ السعادة، وكلما سارت أي حكومة من الحكومات هادمة لهذه الغايات، فمن حق الشعب أن يغيرها أو يلزمها، وأن ينشئ حكومة جديدة»[٣٣].

---

(٣٣) انظر: رضوان زيادة، **مسيرة حقوق الإنسان** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م)، ص٢٣ ـ ٣٤.



وتعتبر حركة الأنسنة ذات جذور قديمة ساهمت الفلسفة الرشدية اللاتينية في بداية القرن الرابع عشر بتأصيلها ونشرها حتى نضوجها الفلسفي في القرن السابع عشر وما بعده، من خلال إبراز النزعة الإنسانية والتحررية التي ترفع من قيمة الإنسان في مقابل التصور اللاهوتي المكبَّل بالخطيئة الأصلية والفرد المدنس بها(٣٤). وبدأت فلسفة التحول للنزعة الإنسانية الجديدة مع غروثيوس وبوفندورف وهوبز ولوك وروسو وفولتير خرجت من خلالها نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي المبنية على إنسانية الفرد الطبيعي(٣٥).

المؤسف أن هذا الخطاب لم يظهر بشكله الواقعي الحضاري إلا بعد عشرات السنين والتي خلالها كان التنظير الحقوقي يتنامى تكريماً للقيمة الإنسانية، بينما خناجر السلطة وبنادق العسكر تذيق الإنسان أسوأ حالات العيش وتمني الموت، كما حدث في محاكم التفتيش الأسبانية التي انتقلت مع رحلاتهم وكشوفهم إلى العالم الجديد؛ في أمريكا اللاتينية والجنوبية تبحث عن الذهب وتحمل الإنجيل وتفني الشعوب الأصلية آنذاك، ومثلها وقع من الإنكليز في طرد وإفناء القبائل الأسترالية، والأمريكان مع الزنوج والهنود الأحمر، والعرب في الشرق الأفريقي، واليابانيون في الشرق الآسيوي، البلاشفة في أوساط آسيا، إلا أن هناك فاصلاً تاريخياً مهماً بدأ مع الإعلان

---

(٣٤) انظر: فيصل عباس، **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة** (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٦)، ص١٤٠ ـ ١٤٢.

(٣٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: محمد سبيلا، **الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠)، ص١١١ ـ ١٣٣.



العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٨م شكّل بدايةً جديدة من العمل الحقوقي المؤسس على الإرادة الشعبية، ورعاية دولية متمثلة في هيئة الأمم المتحدة التي تشكلت لتخفيف الحروب وإيقاف العنف ضد الإنسان أياً كان هذا الإنسان، حينها يمكن أن نقول إن العمل الحقوقي بدأ يمارس دوره في الأنسنة بمفهومها العملي الصحيح ويضع رجله على طريق التصحيح، بيد أن تدخل السياسة أورث ملاحظات نقدية تظهر في ثلاثة أمور:

أولاً: تدخّل القوى العظمى في العمل الحقوقي الدولي، وبقاؤها في دور المراقب والمتابع والمنفذ للقرارات ذات الطابع الحقوقي، من خلال مجلس الأمن الذي يمنع ويمنح بحسب مصالحه أولاً، وليس إيماناً بالمعالجة الحقوقية المؤنسنة، وليس أدلّ على ذلك من تلك القرارات التي أصدرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة المجرمة والمدينة لإسرائيل منذ نشأتها حتى اليوم، ومع ذلك لم ينفّذ منها شيء بسبب وقوف الدول الكبرى معها، ومن الأمثلة الصارخة على ذلك: القرار رقم ٢٧٥٢ حول احترام حقوق الإنسان في الأراضي العربية المحتلة والقرار ٢٤٤٣ حول إنشاء لجنة للتحقيق في الممارسات الإسرائيلية التي تمس حقوق الإنسان لسكان المناطق المحتلة، والقرار ٢٨٥١ المطالب بشدة أن تبطل إسرائيل جميع الإجراءات لضم أو استيطان الأراضي المحتلة وتدمير أراضي الفلسطينيين العزّل. وآخرها ولعله أبشعها العدوان الصهيوني على غزة في منتصف تموز/يوليو وآب/أغسطس ٢٠١٤م التي كانت حصيلتها أكثر من ثلاثة آلاف شهيد وعشرة آلاف جريح ودمرت مئات المساجد والبيوت وخطوط المياه والكهرباء لشعب يعاني العزل السياسي لأكثر من ثمانية أعوام، ومع هذه الانتهاكات الصارخة لحقوق



الإنسان لم تكف الولايات المتحدة الأمريكية وأحلافها عن دعمهم بالقرارات الدولية والمساعدات العسكرية!![٣٦].

ثانياً: إن الآلية التي يعمل بها مجلس حقوق الإنسان المؤسس وفق قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم (GA res. 60/251) في عام ٢٠٠٦م، يعطي أهمية للدور المجتمعي في قراءة الواقع الحقوقي، لكن آليات الإدانة والتصويت تعتمد على نفوذ الدول العظمى وتحكمها في ملفات بعض انتهاكات الدول، مثال ذلك اعتراض الولايات المتحدة الأمريكية على إدانة إسرائيل بعد هجومها العسكري على قافلة المساعدات الإنسانية في أيار/مايو ٢٠١٠م، والاعتداءات اللاحقة على الضفة وغزة بشكل دائم، وخضوع عدد من الدول للهيمنة الأمريكية بعدم الشجب، ومثله؛ الإزدواجية في التعامل مع الملف السوداني ونظيره الإثيوبي.

ثالثاً: إن الدول العظمى لا تزال في مأمن من العقوبات أو الإدانة كأقل تقدير لانتهاكاتها حقوق الإنسان، كما حصل من فضائح التجسس على الدول والأفراد بشكل صارخ، أو مسؤوليتها المباشرة عن كل أسلحة الدمار الشامل التي تنتجها وتبيعها للعالم على الرغم من تسمية مجلسهم الدولي بمجلس الأمن! وما حصل ويحصل من صمت على فظائع النظام السوري في حق شعبه لدليل واضح على التواطؤ الفج في إرغام الحقوق المشروعة لمصالح الدول الخمس الكبرى ذات العضوية الدائمة في مجلس الأمن الدولي.

واليوم تقوم الشعوب باستعادة وعيها واسترداد كرامتها الإنسانية؛ محاولةً قدر المستطاع حماية الإنسان من ظلم الأنظمة

---

(٣٦) زيادة، **مسيرة حقوق الإنسان**، ص١٩٩ ـ ٢٠٣.



الاستبدادية وتحقيق العدالة الاجتماعية بين شعوب الأرض بحيث لا تستفرد الدول العظمى بالسيطرة وإخضاع العالم لنزواتها الشرسة، وقد ظهرت أمارة هذا الوعي الإنساني بالحقوق من خلال الجمعيات الأهلية والمؤتمرات والندوات الدولية والتظاهرات الشعبية التي ساهمت في دعم حركة الأنسنة النزيهة أمام الاستعمار الناعم الذي وجد في منعطفات حقوق الإنسان ضالّته في الهيمنة من جديد.

خامساً: التداخل الفكري الفرداني مع المبادئ الحقوقية مفهوم التمييز ضد المرأة أنموذجاً

يمكن أن تكون البداية لظهور مصطلح «التمييز ضد المرأة» في الواقع الحقوقي عند وضع ميثاق الأمم المتحدة في عام ١٩٤٥م، حين نص الميثاق في مادته الأولى على احترام وتعزيز حقوق الإنسان من غير تمييز للجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الذكر والأنثى[٣٧]، وبعد عام أُسست لجنة المرأة عندما أُنشئ المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة والتي ساهمت بشكل مباشر في وضع وصياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨م الذي نصت المادة الثانية فيه على منع التمييز بين البشر في مجالات عدة كان الجنس أحدها، ثم تكرر هذا المصطلح في عدد من الوثائق وأصبح يعني التساوي التام بين المرأة والرجل، كان أهمها إعلان القضاء على التمييز ضد

(٣٧) انظر: <http://www.un.org/ar/documents/charter>.



المرأة في عام ١٩٦٧م[٣٨]، وكان هناك شبه اتفاق على نفي التمييز وتحقيق التساوي التام بين المرأة والرجل في القوانين والأعراف، خلال هذه الفترة زاد النشاط النسوي في الأمم المتحدة وأصبحت برامجها أكثر عالمية عندما أعلن في عام ١٩٧٥م سنة دولية للمرأة، وعقد أول مؤتمر دولي في المكسيك في ذات العام أعلن في المؤتمر ذاته عن «عقد الأمم المتحدة للمرأة» الذي يبدأ بين عامي ١٩٧٦ و١٩٨٥م، خلاله اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية القضاء على مكافحة أشكال التمييز كلها ضد المرأة ١٩٧٩م المتعارف عليها بالسيداو[٣٩].

لا يزال مصطلح التمييز يكتسب العالمية والصفة القانونية الملزمة من خلال أكثر من ثلاثة عقود والمصطلح يتبلور حول نفي أشكال التمايز كلها بين المرأة والرجل. أما المعنى المتقرر قانونياً وحقوقياً لمصطلح التمييز ضد المرأة، إذ نصّت المادة الأولى من اتفاقية مكافحة التمييز ضد المرأة على بيان المعنى المراد للمصطلح: «لأغراض هذه الاتفاقية يعنى مصطلح «التمييز ضد المرأة»، أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو توهين أو إحباط تمتّعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النظر عن حالتها الزوجية وعلى أساس المساواة بينها

---

(٣٨) انظر: <http://www1.umn.edu/humantts/arab/bo21.html>.

(٣٩) انظر نص اتفاقية السيداو: <http://www.un.org/womenwatch>.



وبين الرجل». وهذا المعنى الذي اختارته الاتفاقية هو مقصود ودقيق لمراد واضعيه من خلال ما يلي:

أولاً: أن الاتفاقية قد بدأت به وجعلته أساس فهم المواد والحقوق الواردة بالاتفاقية، ما يعني أنه مقصود لذاته ومبني على سلسلة من الاتفاقيات والإعلانات الحقوقية والعالمية السابقة، ويعتبر المرجع النهائي في تفسير بنودها، بل إن المواد التي تلت مادة التعريف زادت من بيان المقصود، خصوصاً المادة الثانية التي أوضحت المراد من مصطلح المساواة في الاتفاقية.

ثانياً: أن أغلب المراجع التي رجعت إليها كانت تؤكد أن المادة الأولى هي التفسير القانوني للاتفاقية والمقصود بالتمييز، ويكتفى بهذا المعنى من دون التدخل في تأويله أو توضيح قانوني يتجاوز ما جاء في التعريف.

ثالثاً: أن المؤتمرات المتعاقبة بعد السيداو كانت لا تختلف في مفهوم التمييز بل أدخلت مفهوماً آخر متعلقاً بالجندر وهو الأنماط النوعية للجنس ما يسمح بدخول الشواذ والمطالبة بالحقوق نفسها، فمنذ عام ١٩٨٥م الذي عقد في نيروبي في كينيا، لاستعراض وتقويم منجزات «عقد الأمم المتحدة للمرأة»، ثم في عام ١٩٩٤م عندما عقد المؤتمر الدولي الثالث للإسكان والتنمية في القاهرة، وأثار الحرية الجنسية والتغيير النوعي للجنس وقانونية الإجهاض، ثم جاء عام ١٩٩٥م حيث عقد المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين، وبعده جاء مؤتمر بكين + ٥ في عام ٢٠٠٠م في نيويورك، ثم بكين + ١٠ وبكين + ١٥، لم تقيِّد هذه المؤتمرات كلها المعنى أو تختلف في تفسيره.



رابعاً: كانت محاضر جلسات المتابعة للاتفاقية تنتقد الدول الأعضاء، خصوصاً الإسلامية في قضايا التمييز وعدم المساواة المطلقة مع الرجل، كانتقادهم التعدد والإرث والقوامة وغيرها، ما يعني أن التطبيق كان واضحاً في تفسير المراد بالتمييز أنه شكل لكل صور التفريق والاستبعاد والتقييد المطلق للمرأة في مقابل الرجل. وأحب أن أسجل بعض الملاحظات في هذا المقام:

أولاً: عملت مقارنة بين السيداو واتفاقية مكافحة التميز ضد العنصرية، ووجدت أن الأخيرة أكثر تفصيلاً بين المقصود، واحتراماً لسيادة الدول وأنظمتها المحلية، وجاءت لرفع الظلم أكثر من أن تمرر معها أجندة أيديولوجية كما هو الحال في السيداو. وإليكم نص الاتفاقية في موادها الأولى:

١ ـ «في هذه الاتفاقية، يقصد بتعبير «التمييز العنصري» أي تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم علي أساس العرق أو اللون أو النسب أو الأصل القومي أو الإثني ويستهدف أو يستتبع تعطيل أو عرقلة الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها، على قدم المساواة، في الميدان السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي أو في أي ميدان آخر من ميادين الحياة العامة.

٢ ـ لا تسري هذه الاتفاقية على أي تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل بين المواطنين وغير المواطنين من جانب أي دولة طرف فيها.

٣ ـ يحظر تفسير أي حكم من أحكام هذه الاتفاقية بما ينطوي على أي مساس بالأحكام القانونية السارية في الدول



الأطراف فيما يتعلق بالجنسية أو المواطنة أو التجنس، شرط خلوّ هذه الأحكام من أي تمييز ضد أي جنسية معينة.

٤ ـ لا تعتبر من قبيل التمييز العنصري أي تدابير خاصة يكون الغرض الوحيد من اتخاذها تأمين التقدم الكافي لبعض الجماعات العرقية أو الإثنية المحتاجة أو لبعض الأفراد المحتاجين إلى الحماية التي قد تكون لازمة لتلك الجماعات وهؤلاء الأفراد لتضمن لها ولهم المساواة في التمتع بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو ممارساتها، شرط عدم تأدية تلك التدابير، كنتيجة لذلك، إلى إدامة قيام حقوق منفصلة تختلف باختلاف الجماعات العرقية، وشرط عدم استمرارها بعد بلوغ الأهداف التي اتخذت من أجلها»[٤٠].

إن هذه الاتفاقية من أهم المواثيق الحقوقية ومع أهميتها تركت هامشاً من السيادة والتطبيق للدول الأعضاء، وهذا ما يتنافى مع اتفاقية السيداو المصادرة لأي توجه آخر في البيان أو التوضيح.

ثانياً: المصطلحات الواردة في اتفاقية السيداو مرادةٌ لذاتها، وتهدف إلى معاني خاصة غير التي تعارف عليها العالم من خلال ثقافته وأديانه وأعرافه. ومن ذلك على سبيل المثال: استخدام مصطلح «الأدوار النمطية أو التقليدية» بدلاً من مصطلح «الأدوار الفطرية أو الطبيعية»، فاكتسب المصطلح صبغة سلبية أدت إلى سهولة تمرير البنود التي طالبت بالقضاء على تلك «الأدوار النمطية» من خلال مفهوم مغاير لمقتضيات الطبيعة الفطرية للمرأة، ونصت كذلك على تغيير المفهوم التقليدي للرجل

---

(٤٠) انظر نص الإتفاقية في: <http://www.ohchr.org>.

وعلاقته بالمرأة والأسرة. وهذا يعني أن التوجه الداعم لهذه الاتفاقية ليست الليبرالية المعروفة باحترامها المرأة الأم ودورها التربوي والأسري واختلافها الفسيولوجي عن الرجل؛ بل الليبرالية الرديكالية المتطرفة في موقفها حول العلاقة بين الرجل والمرأة من خلال تكرار مفهوم (Women Empowerment) الذي يترجم بتمكين المرأة بينما معناه هو تقوية المرأة أو مقاومتها الهيمنة الذكورية على أساس الخلاف البيولوجي والصراع الذي تذكيه الحركة النسوية المتطرفة.

ثالثاً: أن المخالفات الإسلامية في هذه الاتفاقية كثيرة وصريحة وبعضها ليس صريح في المخالفة ويمكن تأويله، وبعضها مقبول من حيث الجملة، لكن المهم هنا هو ما يتعلق بالمواد المخالفة للشريعة الإسلامية التي تتناقض مع كثير من التشريعات والقوانيين لعدد من الدول العربية، وهذه يجب التحفظ عليها ولو بلغت أكثر ما في الاتفاقية، للأسباب التالية:

١ ـ إن هناك دولاً كثيرة تتحفظ على بنودها المخالفة للثقافات والأديان ولميثاق الأمم المتحدة، ومن الإعلانات المرجعية المهمة في فهم وتفسير الاتفاقيات الدولية ما يطلق عليه «إعلان وبرنامج عمل فيينا» الذي صدر عن المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان المعقود في فينا خلال الفترة بين ١٤ و٢٥ حزيران/يونيو ١٩٩٣م[٤١]، حيث النص في المادة الأولى في الفقرة الخامسة منه: أن «جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة، ويجب على المجتمع الدولي أن

(٤١) انظر نص الإعلان:
<http://www.un.org/ar/events/humanrightsday/2013/about.shtml>.



يعامل حقوق الإنسان على نحو شامل وبطريقة منصفة ومتكافئة، وعلى قدم المساواة، وبنفس القدر من التركيز. وفي حين أنه يجب أن توضع في الاعتبار أهمية الخاصيات الوطنية والإقليمية ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية، فإن من واجب الدول، بصرف النظر عن نظمها السياسية والاقتصادية والثقافية، تعزيز وحماية جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية». فاتفاقية السيداو بخلاف سائر الاتفاقيات الحقوقية الأخرى لم تراعِ طبيعة الاختلافات والتعدديات التي توارثتها الأمم والشعوب عبر تاريخها الغابر في القدم.

٢ ـ إنّ الدول الكثيرة التي صادقت عليها اعتبرتها وثيقة مانحة ومعزّزة لتوجهاتها في تعزيز مكانة المرأة وليست لأجل التدخل في شؤونها وأنظمتها المحلية، لذلك تحفظت كثير من الدول على تدخلها في أنظمتها المتعلقة بالمرأة أو بالسيادة، وإذا ما حاولنا مقارنة موقف البلدان العربية من الاتفاقية ببلدان إسلامية تقدمت في مسار إرساء التجربة الديمقراطية ومسار تحديث الدولة فإننا نلاحظ ما يلي:

معظم الدول العربية تحفّظت على مواد من الاتفاقية هي مواد أساسية ومحورية فيها، وقد انحسرت التحفظات العربية على الاتفاقية في المواد الست التالية:

المادة (٢) تتعلق بحظر التمييز في الدساتير والتشريعات الوطنية، تحفّظت عليها: العراق والجزائر والمغرب وليبيا ومصر والبحرين وسوريا وقطر.

أما المادة (٧) التي تتعلق بالحياة السياسية والعامة فتحفظت عليها: الكويت.



بينما المادة (٩) المتعلقة بقوانين الجنسية، تحفظت عليها: الأردن والجزائر والعراق ولبنان والمغرب والكويت وتونس ومصر والسعودية والبحرين وسوريا وسلطنة عمان وقطر.

أما المادة (١٥) وهي في مساواة المرأة بالرجل أمام القانون، فتحفظت عليها الأردن والجزائر والمغرب وتونس والبحرين وسوريا وسلطنة عمان وقطر.

كذلك المادة (١٦) تتعلق بالزواج والعلاقات الأسرية، تحفظت عليها أغلبية الدول. وكذا المادة (٢٩) والمتعلقة بالتحكيم بين الدول تحفظت عليها أغلبية الدول العربية أيضاً، والسعودية كان لها تحفظ عام حول كل ما يخالف الشريعة الإسلامية.

أما الدول الإسلامية فيمكن أن نأخذ النماذج التالية:

النموذج التركي: عندما ننظر إلى موقفه فإنه لا يسجل إلا تحفظاً واحداً حول الفقرة الأولى من المادة ٢٩ فحسب، وبذلك يظهر لنا هذا البلد الإسلامي أن قراءته مسألة إلغاء التمييز لا تتعارض مع قوانين البلاد ولا مع مقوّمات ثقافته وخصوصياته.

بينما النموذج الباكستاني: لم تتحفظ الباكستان هي الأخرى سوى على الفقرة الأولى من المادة ٢٩: التي تتعلق بإمكانية خضوع البلد المصادق لمحاسبة بلد مصادق ثانٍ ولمساءلة قانونية دولية، وهي بذلك فقرة تضعف من سيادة البلد الموقّع على اتفاقية السيداو. لذلك جاء التحفظ عليها من أكثر من بلد حتى خارج الدائرة العربية الإسلامية.

وإذا أخذنا **النموذج الإسباني**: كدولة أوروبية غير عربية وغير مسلمة فإن إسبانيا لم تتحفظ على أي مادة من مواد الاتفاقية لكنها تملي شرطاً هو ألا تمسّ هذه المواد من التاج الملكي.



والتحفظات على بعض مواد أي اتفاقية من الاتفاقيات هي من حق أي دولة في العالم، ولكن بشروط، جاءت مفسّرة في إعلان فيينا لقانون المعاهدات[٤٢]، حيث نصت المادة (١٩) على ما يلي: «للدولة، لدى توقيع معاهدة ما أو التصديق عليها أو قبولها أو إقرارها أو الانضمام إليها، أن تبدي تحفظاً، إلا إذا: (أ) حظرت المعاهدة هذا التحفظ؛ أو (ب) نصت المعاهدة على أنه لا يجوز أن توضع إلا تحفظات محددة ليس من بينها التحفظ المعني؛ أو (ج) أن يكون التحفظ، في غير الحالات التي تنص عليها الفقرتان الفرعيتان (أ) و(ب)، منافياً لموضوع المعاهدة وغرضها».

بناءً على ما سبق فإن للمرأة حقوقاً وعليها واجبات، وكذا الرجل، والتكامل بينهما يؤدي إلى استقرار مجتمعي يثمر علاقة منتجة وجيلاً واعياً محافظاً على قيم وأخلاقيات الأسرة المطمئنة، وما جاء في اتفاقيات المرأة حول ضرورة نبذ التمييز ضدها، يجب أن يُتناول وفق الطبيعة الفطرية التي منحتها حق الولادة والإنجاب ما شكّل في تكوينها العديد من الخصائص والصفات الخلقية والنفسية المغايرة للرجل، والتسوية المطلقة بين الرجل والمرأة على خلاف هذا الأساس الطبيعي، ينذر بكوارث أخلاقية وظواهر سلبية ستكون المرأة أول من يجني ثمارها السلبية، لهذا كان من المهم أن تعزز حقوق المرأة وتمكّن من مجالاتها المؤثرة في المجتمع من دون أن نضطرها إلى تجاوز طبيعتها ومحاربة تكوينها الفطري، أو أن تصادم دينها المقدس أو ثقافتها المتوارثة مالم تكن شكلاً من أشكال الانتهاك لحقوقها المقررة والمعروفة.

---

(٤٢) انظر نص إعلان فيينا لقانون المعاهدات:

<http://www1.umn.edu/humantts/arabic/ViennaLawTreatyConv.html>.



سادساً: إشكالية تحويل فطرية العقيدة و«إنسانيتها» إلى فقه متشدد

عقيدة المسلمين على مرّ العصور كانت ظاهرةً جليةً في توحيدها لله تعالى وسهلة وواضحةً في عرضها وتقريرها لأصول الاعتقاد ومختصرة في مطالبها الغيبية لأنها الحق الجلي والمطلب الرئيس للنجاة يوم القيامة، لذلك كانت أقرب إلى الفطرة وأوفق للعقل وأدعى للإيمان، هذه الأوصاف هي الأليق بالعقيدة التي يعتنقها الخلق على اختلاف أعمارهم ومعارفهم ومشاربهم وأجناسهم، وأي مؤمن يعتقد ذلك في دينه ومقدسه في الغالب، وخروج النسق العقدي في الإسلام نحو تفاصيل علم الكلام وغموضه أو مجادلة أهل الفرق والملل وخصومهم؛ جعل علم العقيدة شأن الخواص من العلماء والفلاسفة، وألزم مقرري علم الاعتقاد عند الشرح والتصنيف أن يدخلوا فيه من المسائل والقضايا التفصيلية ما يحوّل الوضوح العقدي إلى غموض كلامي ميتافيزيقي، وما تحصل به النجاة من العقيدة يستلزم تقريرات لا تنتهي من المسائل الفروعية التي دخلها الخلاف وألزم بها المؤمنون؛ مثل دقائق الصفات الإلهية وخلق القرآن ورؤية الله تعالى في الدنيا والتوسل بالنبي (ﷺ) بعد مماته والتبرك بآثاره والدجال والمهدي وطاعة ولي الأمر وسيادة الشريعة في ظل الديمقراطيات المعاصرة، وغيرها من مسائل تزداد يوماً بعد يوم، حتى وصل الأمر أن يُطلب من العامي في بعض المذاهب إظهار معتقده في الفرق الكلامية كالمعتزلة والجهمية وهو لم يشهد سجالها ولا يعرف كنهها، فيضطرب معتقده في تفاصيل قد تؤثر في إيمانه واطمئنانه.



إشكالية التقرير العقدي للفقه الاجتهادي

إن تناول العقيدة وفق تقرير علمائها المتأخرين يختلف عن تناولها وفق التقرير القرآني والبيان النبوي المجسّد لحقيقة التوحيد والمحذر من الشرك، وهذا الفرق الكبير في التناول جاء بسبب طريقة تناول الدفاع عن حياض العقيدة من خصومها بتطويل وتصعيب طريق الوصول إلى عقيدة النجاة وليس إلى تذليله وتيسيره.

هذا الخلاف والشغب الكلامي على العقيدة أدى إلى تكاثر علماء الاعتقاد وتسيّدهم عدة مجالات تخصصية تتناول العقيدة وحمايتها ومدافعة الفرق المخالفة لها؛ ما أدى إلى حدوث مجال معرفي شامل يقرأ الشريعة وفق المنهج العقدي فقط، ويناقش المستجدات بروح الجدل الكلامي، ويمنح المجادل في العقيدة طوباوية ومثالية تمنحه تصنيفاً للخلق باعتبار مآلهم الأخروي وليس عملهم الدنيوي، فكانت النتيجة فتاوى توحيدية وفقه عقائدي، أثمر في مشهدنا الإسلامي الكثير من الإشكاليات السلبية من وجهة نظري، وأهمها:

أولاً: مناقشة الخلاف الفقهي على أساس معتقد قائله وبمنهجية التناول العقدي، فيتعامل مع المسألة الفقهية من جوانبها الكلامية والتوحيدية، ما يجعل المخالف في إحدى دائرتين أمام خصمه عند النقاش الفقهي إما دخوله دائرة البدعة أو دائرة الكفر، فالنتيجة التي يصل إليها السلفي العقائدي في نقاشه الفقهي لمخالفيه هي النتيجة ذاتها التي يخرج بها عند جداله مع المخالف العقدي.

ظهر ذلك جلياً في مسائل فقهية وضعت في أصول الاعتقاد



كالمسح على الخفين لكون الشيعة والخوارج ينكرون ذلك[٤٣]، ويمكن أن نضيف خلاف الأشاعرة والمعتزلة في عدد من القضايا كأحكام التكليف والجبر على الأفعال والمصالح العقلية وفق قاعدة التحسين والتقبيح، وغيرها من مسائل تكاثرت وتنامت في أثناء الجدل الكلامي لتشمل قضايا الفقه وأصول الفقه التي بُنيَت على أساس الجدل العقدي، أيضاً[٤٤]، ولم ينته الأمر عند الأجيال السالفة؛ بل انتقل في عصرنا الحاضر في مسائل عديدة مثل؛ النصح لولاة الأمر هل هو في العلن أم في السر؟ وما يتعلق بمستجدات التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، وحكم المظاهرات والإضرابات، بل أحياناً في مسائل مثل اللباس والاجتماع للعزاء، ما أدى إلى تفرق عقدي ورمي المخالف بالبدعة أو الكفر نتيجة ذلك الخلاف الفقهي في أصله.

كما يلحظ أن بعض الفقهاء إذا أراد إقصاء مخالفيه وتعظيم قوله؛ ربط خلافه وأياهم ضمن المجال العقدي ليكون أدعى في ممارسة التحذير من مخالفيه وتسويغ الاتهام لهم، وبالتالي

---

(٤٣) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ج ٤، ص١٧٤.

(٤٤) انظر: محمد العروسي، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين** (جدة: دار حافظ، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، حيث جمع فضيلته ستاً وخمسين مسألة مشتركة تجاذب فيها الأصوليون، خصوصاً الأشاعرة والمعتزلة بناء على خلافهم العقدي واستمر التوسع في الجدل العقلي حتى شمل بناء المسائل الفقهية وتصورها، أيضاً: محمد الجيزاني، **معالم في أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة** (القاهرة: دار ابن الجوزي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، فقد وضع فضيلته تصنيفاً للأصول بناءً على التصور العقدي يرجع فيه الخلاف إلى جذوره الكلامية منتصراً لمذهب السلف وراداً على المخالفين في الأصول باعتبار أن زللهم الأصولي بسبب انحرافهم العقدي.



تهميش القول الآخر إلى قول مضاد للأهل السنّة أو السلف.

ثانياً: تَجذّر فكرة انقسام الدين إلى أصول وفروع عند الحكم على المخالف، فهذا من أسباب إشكالية التداخل بين الفقهي والعقدي، والظني والقطعي، والسعة والضيق، فبعض الفقهاء والمتكلمين جعل العقيدة أصولاً كلها، والفقه فروعاً كله، وهذا التقسيم من حيث الأصل سائغ ومقبول إلى حدٍ ما، ولكن من حيث البناء عليه تأثيراً وتكفيراً، فخطأٌ حذّر منه بعض السلف، سواء كان الخطأ في المسائل العملية الفقهية أو العلمية العقدية، ومن أشهر من أظهر موقفه في هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية، حين قال في نص نفيس: «فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية أم العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي (ﷺ) وجماهير أئمة الإسلام، وما قسموا المسائل إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها. فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع، فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان، ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض، فإنه يقال لمن فرق بين النوعين: ما حد مسائل الأصول التي يكفر المخطئ فيها؟ وما الفاصل بينها وبين مسائل الفروع؟ فإن قال: مسائل الأصول هي مسائل الاعتقاد ومسائل الفروع هي مسائل العمل، قيل له: فتنازع الناس في محمد هل رأى ربه أم لا، وفي أن عثمان أفضل من على أم على أفضل، وفي كثير من معاني القرآن وتصحيح بعض الأحاديث هي من



المسائل الاعتقادية والعلمية ولا كفر فيها بالاتفاق»[٤٥].

فالمجتهد عند ابن تيمية لا يحكم بكفره ولا بإثمه ما دام قد بذل جهده في الاجتهاد ولا فرق في ذلك بين ما يسمى أصول دين أو فروعه أو ما يسمى مسائل خبرية أو مسائل عملية، ثم نبّه على أن السلف لم يكونوا يتعاملون في مسائل التصويب والتخطئة بناءً على تقسيم الدين إلى أصول وفروع كما يفعل المتكلمون، لكن الإشكال أن القصور في فهم منهج السلف لا يزال يحكم على الآخرين بالفسق أو الكفر في مسائل العقيدة كلها صغيرها وكبيرها؛ ما أورد المجتمعات الإسلامية الكثير من صور البغي والعدوان عند الاختلاف، لذلك المجتهد الذي بذل وسعه في حكم مسألة ولو كانت في مجال الاعتقاد لا يُسارع باتهامه وتأثيمه في شخصه، بينما مجال مناقشة الأفكار وتخطئتها هو ميدان الحجج والبراهين المعروف عند العلماء، وهذا أمر واسع ومقبول، كما أن ربط الخلاف بمجاله العلمي والبرهاني من دون تجاوزه إلى مآل الشخص الأخروي أمر متعين وجوهري في منهج البحث والاستدلال، وللإمام الشاطبي توضيح في هذه المسألة في قوله: «إن هذه الفِرَق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة لا في جزئية من الجزئيات إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيَعاً وإنما تنشأ المخالفة في الأمور الكلية»[٤٦].

---

(٤٥) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١ ـ ١٣٨٣هـ/ [١٩٦١ ـ ١٩٦٣م])، ج ٢٣، ص٣٤٦.

(٤٦) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، ج ٢، ص٢٠٠ ـ ٢٠١.



ولنأخذ مثالاً على اعتبار مسائل الاعتقاد أصولاً ومسائل الفقه فروعاً ما يحدث من خلافات بين المسلمين حول إقامة يوم لميلاد النبي عليه الصلاة والسلام يتم فيه التذكير بحقوقه وتعليم سيرته للعموم، فهذه المسألة مختلف فيها بين طرفين متشددين؛ فأغلب العالم الإسلامي يعتبرونها من أصول الدين الواجبة في مقابل من يعدها من أصول البدع المكفّرة، وأعتقد أنها من مسائل الفروع وحتى لو لم نوافق على إقامة شعائر مخصوصة في يوم مولده عليه الصلاة والسلام، فإن التذكير بحقوقه في يوم مخصوص لا يصل إلى الوجوب ولا إلى البدعة المكفّرة، ولو تم تناول الموضوع وفق كونها من جزئيات الدين لكان الأمر أكثر وفاقاً وإعذاراً للمخالف(٤٧).

ثالثاً: غلظة الإنكار والتشديد على المخالف ميزة الفقه العقدي، وهو إشكالٌ يقع بين بعض منسوبي السلفية المعاصرة، نتيجة لما سبق؛ في تضخيمهم وتوسيعهم دائرة القطعيات في الدين، لذا يسوغ لهم الإنكار والتشديد على غيرهم من المخالفين لمجرد أي خلاف يشعرون أنه اقتحم علم الاعتقاد، ولعل ما قاله الشيخ عبد الرحمن السعدي يصب في أهمية تأكيد هذا المنحى التقريري في منهج السلف الصالح عندما قال: «إن المتأولين من أهل القبلة الذين ضلوا وأخطأوا في فهم ما جاء في الكتاب والسنّة مع إيمانهم بالرسول واعتقادهم صدقه في كل

---

(٤٧) انظر: جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، **الإنصاف فيما قيل في المولد من الغلو والإجحاف** (الرياض: إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، وحامد أحمد بابكر، **الحجج الدامغة والبراهين الساطعة في جواز الاحتفال بالمولد النبوي الشريف** (الخرطوم: المكتبة التخصصية للرد على الوهابية، [د. ت.]).

والكتابان يأتيان في سياقين مختلفين في تناول موضوع المولد النبوي.



ما قال، وأن ما قاله كان حقاً، والتزموا ذلك لكنهم أخطأوا في بعض المسائل الخبرية أو العلمية، فهؤلاء قد دلّ الكتاب والسنّة على عدم خروجهم من الدين، وعدم الحكم لهم بأحكام الكافرين، وأجمع الصحابة والتابعون ومن بعدهم من أئمة السلف على ذلك»[٤٨]. واليوم في عالمنا الإسلامي الكثير من المخالفات أساسها فقهي وتحوّل إلى مسألة اعتقادية قطعية، ومن تلك المسائل مسألة التوسل بالنبي عليه الصلاة والسلام، فالشيخ ناصر الدين الألباني وهو شيخ سلفي معروف ذكر في مقدّمته **شرح العقيدة الطحاوية** لابن أبي العِزّ الحنفي، حديثاً عن سبع مسائل مهمة، قال: كلها في العقيدة إلا الأخيرة منها[٤٩]. ويعني بالأخيرة: ما قاله شارح الطحاوية من كراهِية التوسُّل بحقّ الأنبياء وجاهِهم، تبعاً لإمامه أبي حنيفة. لأن موضوع التوسُّل فقهيٌّ لا عَقدي، تكلَّمت عنه جميع كتب المذاهب الفقهية، على اختلاف أحكامها فيه، ودخل الموسوعات الفقهية، باعتباره من المسائل الفرعيّة العملية التي تدخل في إطار البحث الفقهي، إلا أن هناك الكثير من أصحاب المدرسة السلفية يعدّونها من مسائل الاعتقاد، ومثلها التبرك بالآثار النبوية، وحقوق الإمام وبيعته وطاعته وغيرها، وتتولد من هذه المسائل معارك طاحنة شديدة الوقع على المخالفين، ولعلها تذكرنا بما كان يحدث من صراع دامٍ بين الحنابلة والمعتزلة وبينهم والأشاعرة. وفتنة ابن القشيري

---

(٤٨) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، **الإرشاد في معرفة الأحكام** (بيروت؛ الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٠)، ص٢٠٧.

(٤٩) انظر: علي بن علي بن محمد بن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، خرج أحاديثه ووضع مقدمته محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧١)، ص٥٥.



في عام ٥١٤هـ مثال واضح، حيث واجه أبو جعفر العباسي الحنبلي ابن القشيري لما وصفهم بأنهم مجسمة وحشوية؛ ما أدى إلى تعدي بعض الحنابلة عليه، ثم إلى إغلاق المدرسة النظامية بسبب المواجهات الدامية بين اتباعهما[٥٠]. فإغلاق المدرسة النظامية التي كانت جامعة الفقه وهدف طلاب العلم من كل المذاهب، حصل بسبب فتنة عقدية أريقت فيها الدماء، وربما ساهمت بعض فتاوى سلفية الحنابلة إلى تأزيم مواقف المذاهب ضدهم، ومن ذلك، ما روي عن أبي حاتم بن خاموش فقيه أهل الرأي في عهد محمود بن سبكتكين أنه كان يقول: «من لم يكن حنبلياً فليس بمسلم»[٥١]. ولا شك في أن هذا الأمر مؤدّاه إلى مواجهة الخصوم بسبب شناعة التكفير للمخالف على أساس الانتماء المذهبي.

ويذكر ابن الأثير شاهداً آخر على تلك المواجهات العنيفة التي أخذت طابع المفاصلة العقدية، يقول (رَحِمَهُ اللهُ): «وفيها أي سنة ٣٢٣هـ عظم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون دور القواد والعامة، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في البيع والشراء ومشْي الرجال مع النساء والصبيان فإن رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو فأخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة

---

(٥٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور، ١٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١٧، ص١٩١.

(٥١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ١٧، ص٦٢٥.



وشهدوا عليه بالفاحشة، وأرهجوا بغداد، فركب بدر الخرشني وهو صاحب الشرطة عاشر جمادى الآخرة ونادى في جانبي بغداد في أصحاب أبي محمد البربهاري؛ الحنابلة، ألا يجتمع منهم اثنان ولا يتناظروا في مذهبهم ولا يصلي منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الصبح والعشائين فلم يفد فيهم وزاد شرّهم وفتنتهم واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون إلى المساجد وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت فخرج توقيع الراضي بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم»[(٥٢)].

رابعاً: إشكالية تأثير الدرس العقدي في الفقهي من حيث غلبة الحسم والجزم في التحريم بشكل أكبر حتى لو لم يظهر دليل التحريم بنصه، أو في ذكر الوجوب بشكل أقل حتى لو لم يظهر دليل اللزوم بعينه، فالمشتغل بمسائل الاعتقاد يميل إلى حسم خلافه بالتحريم إذا كان في المسألة نهي من دون أن يتحرج في إطلاق الحكم المانع بصورة جازمة لا تقبل التخفيف لإي خلاف وعدم التورع في ذكر التحريم المغلّظ في المتشابه من النصوص، بينما سلف الأمة كانوا يتورعون في إطلاق التحريم مع استقراره في فقههم ولكن لخوفهم من التألي على الله تعالى بالجزم بالتحريم، لهذا كانوا يستبدلون لفظة الحرام بالكراهة أو لا يعجبهم أو غيرها من الالفاظ، ونقل ذلك عن الإمام أحمد وغيره من السلف[(٥٣)].

---

(٥٢) أبو حسن عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)، ج ٨، ص٣٠٨.

(٥٣) انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح، **الفروع** (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ١، ص٦٦، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥)، ج ١، ص٣٩ ـ ٤١.



اعتقد أن سبب هذا التوجه في الجزم والقطع في الحكم على الوقائع والأشخاص والهيئات يعود للأمور التالية:

١ ـ ضعف الفقه وعدم التوسع فيه، لأن الفقه العالي يورث المرونة، والتخفيف من الجزم في المسائل الظنية، بينما العقدي إلمامه بمسائل الاعتقاد محدود فيدرك أن الخارج عنها مخالف مذموم.

٢ ـ الشيخ العقدي يغلّب التعبد أكثر من التعليل، والأحوط في ذكر المسائل بدلاً من الاعتماد على أصل الحل والإباحة، فضلاً عن أن يُعمل مقاصد الشريعة الإسلامية الكلية.

٣ ـ أن الفقيه ـ في الغالب ـ ينظر إلى الواقعة ويدخل نظره في فاعلها المكلف بالتبع، بينما العقدي يبدأ بحال المخالف واعتقاده ويدخل في التبع النظر في الواقعة التي فعلها، وهذا ما يجعل الأحكام متباينة بسبب اختلاف النظرين على الرغم من ذاتية الواقعة.

هذه الإشكاليات السابقة وغيرها أعتقد أنها تسوّغ لنا ضرورة مراجعة وفحص خطابنا الفقهي وتداخل العقدي معه، وإعادة الاعتبار إلى منهجية النظر في الاجتهاد بين ما هو كلي وأصل ثابت في الشرع، وبين ما يقبل النظر ويسع فيه الخلاف ويتعدد فيه الرأي، وهذا سيسمح بوجود مناخ فقهي معتدل ومتسامح لا يفرض توجهاته على الجميع كقوالب جامدة تضطر البعض إما للمواجهة أو الانسحاب وفي كلا الأمرين سنفقد ثراءً علمياً وعطاءً معرفياً قد يساهم في علاج الكثير من معضلاتنا الحضارية.



الفصل الثاني

التحوّل إلى الكلّي

في أوائل الستينيات الميلادية نطق العالم الكندي غريب الأطوار مارشال ماكلوهان: «إن العالم في طريقه بفضل ثورة الاتصال إلى أن يصبح قرية كونية صغيرة أو فلنقل قرية إلكترونية بشكل من الأشكال»[(١)].

يقرر ماكلوهان رؤيته باستدعاء التاريخ وتحولاته في حياة الناس، فيرى أن اكتشاف المطبعة في عام ١٤٤٠م أشاع روح الفردية والعزلة بين الناس «قارئي الكتب»، لكن لما جاءت الكهرباء في حدود عام ١٦٠٠م أشاعت روحاً معاكسة تماماً: هي روح التجميع والالتئام وربما التكامل الذي يعكس تقنياً سريان الكهرباء بين قطبين لا فكاك بينهما سالب وموجب، فضلاً عن ضرورة هذا السريان للتيار ضمن دائرة كهربائية بغير انفصام ولا انقطاع.

---

(١) انظر:

Douglas Coupland, *Marshall McLuhan: You Know Nothing of My Work!* (New York: Atlas, 2010).

انظر أيضاً عرض ومناقشة محمد الخولي للكتاب بعنوان: «ماكلوهان.. حكيم الإعلام المعاصر،» **البيان**، ٦/ ٢/ ٢٠١١،

<http://www.albayan.ae/one-world/new-books/2011-02-06-,1.1240893>.



وصل ماكلوهان إلى هذه الاستنتاجات حول التأثير القوي في حياة الناس المستقبلية بالاعتماد على الاتصال التقني وثوراته العلمية في التقريب والسرعة، ليس من خلال التواصل مع وكالة ناسا الفضائية أو مؤسسة آي. بي. إم المعنية بالحواسيب الإلكترونية، لكن من خلال عكوفه على تدارس الكراسات العتيقة الصادرة في حقبة الإصلاح الديني المسيحي (على يد مارتن لوثر وأتباعه) في القرن السادس عشر، إضافة إلى أعمال الروائي الإيرلندي جيمس جويس مع تأمل إبداعات عصر النهضة في عالم الرسم والتصوير!

يبدو أن الصيرورة العلمية والتسارع في الاكتشافات لم يقف عند حدٍّ معين، خصوصاً بعد انفتاح العقل وتحرره من قيود الخرافة وتكبيل موروثات رجال الدين الأوروبي، وبتتبع مراحل العلم وتطوراته، وصل ماكلوهان إلى أن القرن القادم هو القرن الفضائي والقرية الكونية والتواصل الافتراضي اللامتناهي بين البشر.

فبعد أن ناقشنا في الفصل الماضي التحولات نحو التشظي والتجزء الفردي والمجتمعي وأبعاده الحضارية وحلول الأنسنة الإسلامية التي تخفف وتحمي الفرد والمجتمع من آثار الفردانية وسلبياتها، نناقش في هذا الفصل التحولات نحو الكلية والشمولية الشبكية، والتواصل المعلوماتي اللامرئي الذي يحدث تحولاته في عمق الأرض والإنسان، وحصول التحلل نحو الجزئي أو التحول نحو الكلي، ليس اجتماعهما في ظرف واحد مقتضياً للصدام والتباين؛ بل بينهما تلازم، فبقدر خضوع الإنسان المعاصر للروابط الشبكية والمعلوماتية، بقدر تحلُّلِه من روابطه



الحقيقية الاجتماعية والتواصلية الواقعية والانكفاء في العالم الافتراضي بأبعاده المذهلة والمغرية والمستجدة بلا هواده، ولكن لكل مجال منهما أبعاده وتأثيراته في الإنسان أينما كان.

يقول غوستاف لوبون بما يشير إلى هذا التحول الشبكي لكن من خلال زاويته القديمة التي كان ينظر بها إلى واقعه: «روح الأمة تتألف من شبكة التقاليد والمبادئ والمشاعر وطُرز التفكير، وقد أبصرنا أن متانة الروح تكون بقوة تلك الشبكة»[2]. فكأنما يرى شبكاتنا المعاصرة بكل ما فيها من صفاتٍ تُكوِّن روحاً جديدة للأمم والشعوب خارج إطارهم الواقعي.

مجالات التحول نحو الفضائي الكوني

يشير ديفيد هارفي إن فكرة التحول نحو الكلية جاءت من خلال «انضغاط الزمان بالمكان»[3].

يشير هذا التوصيف البديع إلى ملمحين رئيسين: التقارب والسرعة، إنها العولمة التي جاءت بالتواصل الكبير الناعم اللامرئي الذي تعبر فيه الأموال والبشر والصور والكتب والموضات والإفلام والبرامج والاتصالات إلى كف كل واحد منا وبلا عناء أو تعب، ورغماً عن أنف حدود العالم الأقليمية وهوياتها الوطنية، إنها سحر العالم الافتراضي المهيمن على

---

(٢) انظر: غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، نقله إلى العربية عادل زعيتر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص١٥٤.

(٣) انظر: جون توملينسون، **العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة؛ ٣٥٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص٣.



العالم الحقيقي من دون أن نراه!! ولهذا السحر العلمي أشكال أود أن أشير إليها في صناعة التحول نحو الكلي:

أولاً: عندما نتحدث عن العولمة نخص منها الجانب التحولي المرتبط بالأفكار والتغيير الذهني للمحيط الإنساني والحياتي، فهي بهذا الاعتبار منظومة منطوية على الكمال والشمولية ـ كسياق ـ في حين يُسمح لها بالتعامل مع التعقيدات التجريبية لعالم يبدو أنه يتكشف عن عمليات متزامنة من التكامل والتمايز. إنها تجابه الناس أيضاً بعالم ترتبط فيه مصائرهم معاً من خلال رابط عالمي، وثيق الصلة بالمصالح المادية للناس، فمرور الاتصال والمال والتحكّم بالعمليات اليومية لمصالح البشر بالعالم، كله خاضع لتلك المنظومة المعلوماتية التي أفرزتها عولمة العالم الواحد، لتجعل مصائر البشر في وعاء واحد بغض النظر عمن يهيمن عليه.

ثانياً: في السابق كانت هناك سيطرة قوية تقوم بها الدولة القومية نحو أي ثقافة تغزو البلاد، فتمنع الكتب وترفض عادات ظاهرية وتحارب سلوكيات مشينة، لأنها تمس هوية المجتمع وتقاليده، وفي سنوات قليلة تمر تلك المرفوضات الصلبة وتتغلغل داخل المجتمع من خلال السماء المشرعة بالقنوات الفضائية وتقنية الاتصالات والإنترنت، فتحوّلت الممانعة إلى خضوع للواقع، ثم قبول مشروط لبعض ما فيه، ثم تنازل لا واعٍ عن تلك الممانعات، ثم تماهٍ ومحاكاة لتلك الثقافة الوافدة، ثمّ بناء ثقافة محلية جديدة تقوم على تلك المحاكاة، والغريب أن هذا السلوك في حالته الطبيعية يتم عبر أجيال ومن خلال زمن طويل، ومناقشات وسجالات فكرية طويلة، لكنها مع تلك



المعطيات العولمية الشبكية تحدث في سنوات معدودة، ومن جيل واحد تماشى مع هذا التغيير، فالموضة والماركات العالمية وعادات أبطال هوليود وأساطير هاري بوتر ومنتوجات أبل ستور وأطعمة ماكدونالدز وغيرها، أمثلة على هذا التحول، وهو يعطي مؤشراً قوياً للتحول العالمي نحو الكلية الفضائية.

ثالثاً: إن أكثر نقاشات العولمة النظرية هي في المجال الثقافي بالطبع، لكن أكثر ممارساتها الواقعية هي في الترفيه وصناعة المتعة! يشير على ذلك بالتأكيد كثير من الخبراء أن المستقبل الاقتصادي هو للسياحة والترفيه ولشركات السينما وألعاب الفيديو والبرمجيات وصناعة الأجهزة الذكية، وكلها من معطيات العولمة والانتقال نحو الثورة والثروة المعلوماتية، وهذا الاتجاه الجديد نحو تلك الاقتصادات المثيرة والتي تثمر الإدمان وتنشّط الغريزة الإنسانية للتماهي والشراء، ستمنحها مستقبلاً باهراً من التطور والاستحواذ، وهذا ملمح مهم في هذه الصناعة القادمة بقوة، كما أن الملمح الآخر لها، يظهر في تهافت فئة الشباب على منتوجات الترفية وأدوات التقنية، بمعنى أنها صناعة المستقبل وفيها تحديد ما نريده من المجتمع القادم من خلال التحكم في ميول الشباب ورغباتهم، وهذا يوحي بشكل جديد للتحول الحضاري نحو فلسفة من المعطيات لم تحدث من قبل[٤].

رابعاً: أغلب التحولات الحضارية الكبرى كانت مرتبطة

---

(٤) انظر: **القيم إلى أين؟**، بإشراف جيروم بندي؛ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي (بيروت: دار النهار للنشر؛ منشورات اليونسكو، ٢٠٠٥)، ص١٤٥، ١٦١ و٢٦٣.



بالكشوف العلمية من عصر الآلة البخارية والمطبعة والكهرباء والذرة والحاسب الآلي، وصولاً إلى فترة العصر الرقمي والشبكات المعلوماتية، إن هذا التحول كسابقة مر بحالات من التنوير الثقافي العقلاني، لكنه اليوم يصل إلى حالة غالبة من العقلانية والخيالية في آنٍ واحد، بمعنى أن دخول الخيالية يجعلها أكثر تناسباً مع التماهي الفردي للمتعة الإدمانية التي شعر بها الفرد مع منتوجات العقل الرقمي والأجهزة الكفية وغيرها.

في تصوري أن هذا العصر مع كل تعقيدات الكشف العقلي لهذه المخترعات الغاية في الدقة والجودة، يحاول بمكر بالغ إضفاء بُعد إنساني ساحر يجذب غرائز الإنسان العادي وميوله نحو التعلق به، فقد يكون ذلك من خلال الدين أو الخرافة أو ملاحم نهاية العالم أو غيرها من روحانيات وخيالات قد تملأ فراغ المادة الباردة التي تحويها تلك المنتوجات الرقمية(٥).

خامساً: يُعرِّف العالم (الموقع) بأنه المكان الذي يتواجد فيه الشخص أو غيره، سواء كان بيتاً أم مزرعة أم مصنعاً أم شارعاً أم أي بقعة مكانية تحوي المتموضع فيه، وفي حالة التحول الفضائي الشبكي والمعلوماتي، ظهر الموقع بشكل افتراضي وفي العالم الخيالي، لكنه بأنماط غريبة، فهو حقيقي الوجود من حيث التفاعل والحركة والجدّة، والقدرة على القيام بكافة صور التواصل الإنساني مع الغير من خلال هذا الموقع، مع إمكانية تحميله بالمعلومات التي لا يستطيع ملعباً للكرة أن يتحمله، وتهيّج مشاعر الإنسان بما لا تستطيعه أقوى العواطف تأثيراً.

---

(٥) انظر: توملينسون، المصدر نفسه، ص٤٠ ـ ٤٣.



فالموقع الإلكتروني المعاصر لم يعد خاضعاً للزمان ولا للمكان بمفاهيمها التقليدية، هذه الحالة تعتبر نمطاً جديداً من التلاقي والتحاكي والتواصي بين الناس، فبقدر ما يتحللون من واقعهم المادي يتجمعون ويتكاثرون في تلك المواقع الافتراضية على الشبكة العنكبوتية، ولأول مرة في التاريخ ـ بحسب علمي ـ أن يتحول شتات الناس المختلفين في بلادهم وألوانهم ولغاتهم ودياناتهم، إلى تجمعات مذهلة تنسجم فيها كل صور الاختلاف بينهم ضمن اتحادات وروابط ومواقع تواصل اجتماعي، شكّلت جيشاً من الوحدة والترابط ما كان ليتكوّن في كل حقب التاريخ، وقد أظهرت الكتب من أحداث العالم وخلال ساعات قليلة، تأثير هذه المواقع الافتراضية في تحشيد الملايين من البشر للتنديد بحادثة معينة أو التأييد لموقف معين، وتويتر والفيس بوك شواهد حية على هذا التفاعل؛ بل التحول الحضاري العميق.

كما تعطي هذه الأشكال التي تتمظهر فيها توقعات ووقائع التحول الحضاري نحو الكلي والفضاء العام، مؤشراً قوياً أن لهذه المعطيات حزمة واسعة من التغيرات التي تحملها معها وتتربص الظرف الذي تعلن فيه عن ظهورها وشكلها الحضاري الشمولي الجديد.

وكما طُرحت (الأنسنة) كمجال معرفي ومجتمعي، يقابل حالة التماهي مع الفردانية والتحلل نحو الجزئي، من باب مدافعة قدر التحلّل بقدر التمثّل بالإنسانية، أطرح هنا مجال (التنوير) كمجالٍ معرفي ومجتمعي، يقابل حالة التماهي مع عولمة الاتصال والمعلومات الشبكية ويدفع التحول نحو الكلية في واقعنا الإسلامي إلى تحول نحو التنوير الواعي، وذلك للأسباب التالية:



١ ـ أن التنوير كما سأبين المراد منه في الفقرات التالية، يعني حالة من الانتقال المتماسك بنيوياً ومعرفياً، لمواجهة ظرف يتطلّب التجديد والمواكبة مع المستجدات المتتالية على الفرد والمجتمع.

٢ ـ في التاريخ الإنساني ساهمت مشاريع التنوير في المحافظة على هوية الحضارات وتنقيتها من شوائب التخلف وإخراجها من عتمة الظلام، وفي العادة يخرج لهذه المرحلة مفكروها وعلماؤها الذين يقدّرون فكر وثقافة معالجات المرحلة القادمة.

٣ ـ السمات العامة للتنوير بغض النظر عن محتوى كل حضارة، هي ما يقابل السمات الجديدة لعصرنا الرقمي، فالجديد المتسارع والمتقارب يحتاج إلى تنويرٍ يتواكب مع تلك السمات الفارطة في التأثير.

ولعلّي أناقش فكرة التنوير، والتفصيل في بيان أسباب الاختيار، من خلال الفقرات التالية:

أولاً: التنوير الإسلامي.. محاولة للإصلاح

هناك مصطلحات إذا أُطلقت أثارت معها دواوين من المناقشات والاختلافات العميقة وسحبت معها إرثا تاريخياً سيحضر بكل صفحاته البيضاء والسوداء ليقف ذلك كله خلف هذا المصطلح المفخخ بالمثيرات والثارات الغائرة في القدم، وأبرز تلك المصطلحات التي سأوردها في هذا المقام مصطلح «التنوير»، وحضوره هنا يستفز ويثير حفيظة الكثير، مهما حاولت أن أخصه بمفهوم معين أو أحيّده عن معاركه التاريخية، فالتنوير كان عند البعض سبب النهضة والحداثة والتطوير، وعند آخرين



سبب التسلط والاستبداد الإمبريالي والضلال والانحراف عن الحق، وكلما أُستدعي التنوير في مشروع فكري أو نهضوي أستجلب معه هذين الصنفين والصفين المتقابلين عداوةً واحترابا.

وكي أدخل في المراد من دون تطويل، اعتقد أن مرحلتنا الراهنة في أمس الحاجة إلى مشروع تنويري إصلاحي، يعيد النور والسطوع إلى مفاهيم الصمود من الذوبان الحضاري ويبعث النهضة والتجديد التي غشيتها الظلمة أحياناً، والقتر وسوء النظر والتقدير أحياناً أخرى، الذي يزيد هذه المفاهيم حيرة واضطراباً، ولا سيما عند من يروم التطبيق وسلوك دربها في التغيير، وبواعث هذا الطرح يمكن إجماله في ما يلي:

١ ـ الحراك التنويري الذي أُطلق عليه هذا المصطلح ليس حراكاً في جغرافيا محددة أو تاريخ معين في العالم؛ بل هناك تنوير متعدد الجهات بدأ في المشرق وانتقل في أماكن متنوعة من العالم، ربما كان الحدث الأهم في تاريخ التنوير الإنساني قد بدأ في عام ٦١٠م ببعثة النبي محمد ﷺ، وقد سمّى هذا الحدث العظيم الدكتور زين العابدين الركابي «نهضة التنوير الكبرى» وبعدما استشهد بروايات عدد من المؤرخين الغربيين الذين يثبتون هذا المنعطف التاريخي المهم يضع مقصوده في معنى التنوير، حيث قال: «هو استحضار العقل بعد غيبة، وتحريك طاقة التفكير بعد جمود حتى تبلغ أعلى المعدلات المتاحة لها، وتسديد حركة التفكير بمنهج علمي سديد عاصم من الأوهام، والمعتقدات الفاسدة والتقليد الضرير، ثم بناء المعتقد والمفاهيم والأعمال وفق هذا المنهج السديد»[٦]. وما جاء في

(٦) انظر: جريدة **الشرق الأوسط**، العدد ١٢٣٥٩.



التنزيل الحكيم يوحي بصدق تسمية بعثته عليه الصلاة والسلام بأنها نور حقيقي شعّ في الظلام، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ١٧٤]، وقوله تعالى: ﴿لِّيُخۡرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ﴾ [الطلاق: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَلِّي عَلَيۡكُمۡ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخۡرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ﴾ [الأحزاب: ٤٣]، فالهدى والنور كان من أبرز صفات الإسلام وواقعه التطبيقي يشهد على تحقق هذه الفرادة الحضارية، كما لا نغفل وجود نماذج من الحراك التنويري؛ تعددت مصادره الشرقية، فهناك التنوير الصيني، حيث بدأت حركة الإصلاح الديني في عهد المينج (١٤٧٢ ـ ١٥٢٩م) من خلال القراءة الحرة العقلانية والمتجددة للكونفوشيوسية، وكرست نظام الفصل بين الدين والدولة، وأقامت تجربة الدولة المركزية القومية بنظامها البيروقراطي العقلاني وبلورت قيم الفاعلية الإنسانية الحرة. أما اليابانيون فيعتبر عهد ميجي هو حقبة التنوير التي بدأت في عام ١٨٧١م من خلال إصلاحات سياسية ومشاركات شعبية، أسست لأجل ذلك مجالس حكم محلية وأنظمة اقتصادية متطورة، والأهم هو انفتاحه الكبير على المعارف والعلوم وإرسال خيرة الشباب الياباني للنهل من هذه العلوم في كل أصقاع الأرض، وكذا في الهند والسند وأواسط آسيا، فلم يخلو تاريخ الشرق من تنويرٍ أحدث الكثير من العلوم والمعارف والإصلاحات المدنية، وسحب المصطلح على الأنموذج الأوروبي فقط فيه الكثير من المغالطة والاختزال(٧).

---

(٧) للاستزادة، انظر: جي جي كلارك، **التنوير الآتي من الشرق: اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي**، عالم المعرفة؛ ٣٤٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧).



٢ ـ إن عصرنا الحالي يمر بتحولات حضارية هائلة قد تعيد إنتاج الكثير من المفاهيم وتهميش أخرى، وتسلط أنموذج عولمي مشحون بالملهيات، كما ظهر لدينا محاولات غريبة لتأسيس الجهل ومحاربة المبدع ونفيه عن وطنه، وصناعة العصبية والتقليد وقمع المعرفة وتأطيرها في مجالات معينة لا يخرج عنها إلا مارق أو مخالف، ساهمت السياسة والمال أيضاً في وضع تلك الأطر التسلّطية البعيدة عن نور الهدى الرباني، ويبقى الأسوأ هو محاربة الجديد وغلق الكليات والمعاهد من فتح أبواب التجديد والإصلاح المعرفي والاحتفاء بالتقاليد العرفية، وكأنما هي نصوص مقدسة جاء بها الوحي المعصوم، وهذا ما جعل هناك تشوّف وتشوّق لمرحلة تنويرية تزيل بعض الران عن الفكر والفقه وتصفي التراث ما علق به من مقدسات بشرية لم تخلُ من النقص والتناقض، وهذا ما دفع بعض المصلحين إلى إثارة حاجتنا إلى التنوير من خلال تسمية بعض الدعاة والمصلحين بالتنويريين[٨]، وخرجت في أثر ذلك دعوات جديدة تسمى بالتنوير الإسلامي أو الإسلام المستنير، واختلط في تلك الدعوات مناهج تطلب التجديد في النص والوحي، ومناهج هربت من النمطية التقليدية في الفقه إلى النمطية العصبية في الحداثة، وأصبح المثقفون بين مفكر مستنير أو عالم متخلف أو زنديق منحرف، كأحد صور التراشق بالتهم التي لا تصح بحال لما فيها من نزق التصفية للخصوم بكيل التهم جزافاً من دون

---

(٨) انظر على سبيل المثال: محمد بهيّ الدين سالم، **ابن باديس: فارس الإصلاح والتنوير** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ومحمد عمارة، **رفاعة الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧).



برهان، ولأجل تلك الحالة قام عدد من المفكرين بوضع معايير للتصنيف بين التنوير الحقيقي وخلافه؛ لكنه أيضاً فتح الباب لجدل أوسع نتيجة الأحكام النهائية التي ذكرها مؤلفوها[٩].

٣ ـ إن مشاريع التنوير التي يرومها عالمنا الإسلامي باتت حاجة ملحّة للفرد والمجتمع، فغياب العدالة الاجتماعية وتمكّن الاستبداد السياسي وانتقاص الحريات والحقوق الأساسية، إضافة إلى غلبة التعصب والاحترابات الداخلية وتهيُّؤ بعض المجتمعات العربية للفوضى المدمرة، كل هذه الصور القاتمة تتطلب تنويراً عاجلاً ينقذ مجتمعاتنا الإسلامية من مزيد من التشظي أو الانحسار، وحالة الربيع العربي لم تكن سوى تصادم عنيف بين رغبات الشعوب للحريات والحقوق ورغبات الحكومات في الاستئثار والهيمنة من دون أن يكون هناك تلاق سلمي إلا في أماكن محدودة من العالم العربي، وأهمية المشاريع التنويرية أنها تؤسس المفاهيم اللازمة للمجتمع المنشود وتغرس تلك الأفكار والنظريات في أجواء مناسبة لبناء القناعات بها أولاً، بدلاً من القفز على كراسي الحكم وإدارة الدولة من دون ممهدات ركيزة لمفاهيم الحرية والحقوق والمشاركة الديمقراطية، ومن دون معرفة دور الأمة والدستور في تشكيل مرجعية مدنية للمجتمع، ما يجعل الدولة ميداناً للتجارب البكر والمراهقة السياسية، الخطأ فيها لا يحتمل الغفران.

---

(٩) للاستزادة فيمن ألّف في هذا الجانب، انظر: محمد جلال كشك، **جهالات عصر التنوير: قراءة في فكر قاسم أمين وعلي عبد الرازق** (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٠)؛ محمد عمارة، **الإسلام بين التنوير والتزوير** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ومحمد قطب، **قضية التنوير في العالم الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).



كل ما سبق ذكره من معطيات، مع ما ذكر في مقدمة الفصل الحالي، تبيّن أهمية استعادة أفكار التنوير لنهضة مجتمعاتنا؛ وهذا سيصطدم بفكرةٍ كؤود تراكم على الاعتقاد بها أجيال من المسلمين، التي تقول إن التنوير اليوم هو إسقاط تام واستنساخ كامل لمشروع التنوير الأوروبي، والقبول بالتنوير هو القبول بالعقلانية الإلحادية والمادية المنحرفة، خصوصاً أن أشهر دعاة التنوير في عالمنا الإسلامي لم يكونوا يعلنون سوى أفكار كانط وهيغل ولوك وفولتير وروسو وديدرو وغيرهم من دون تمحيص وتنزيل يتماشى مع احتياجنا الإصلاحي، لذلك تواطأ الفهم أن التنوير لا ينصرف إلا على التجربة الأوروبية وحدها، ومهما تخوّفنا وتوارينا عن التنوير الأوروبي فإنه في عصرنا الحاضر يعتبر المشروع التنويري الأبرز والأقوى، ووجوده في العالم كله أصبح واقعاً لا يمكن أن نغمض أعيننا عنه، فنظرياته وأدبياته المعرفية والفلسفية حاضرة في كل العالم شئنا أم أبينا، هناك أيضاً أسباب فرضت الأنموذج التنويري الأوروبي والغربي، منها ما يلي:

أولاً: امتاز التنوير الأوروبي بالحسم والقطيعة التامة مع إرثه المسيحي الذي استمر قروناً طويلة، والحسم يعني بداية جديدة تتطلّع إليها أنفس وعقول الناس الباحثون عن التغيير، فكان التنوير سبباً في التقدم الأوروبي وإسقاطاً لهيمنة الوصاية والاستبداد الديني والسياسي على عقل المجتمع وتطوّره، فكانت فكرة التنوير هي فكرة الخلاص التي كان يبحث عنها المجتمع الأوروبي بتعجل ولهفة، يفسّر كانط معنى التنوير أو الأنوار في رسالته المشهورة حول **الأنوار**، بقوله: «خروج الإنسان من حالة



القصور الذاتي الذي يُعَدُّ هو بذاته مسؤولاً عنه، والقصور هنا يعني عجز الإنسان عن استعمال عقله دون قيادة وتوجيه الغير، والسبب في ذلك لا يعود إلى نقص في العقل، وإنما إلى جبن الإنسان وخوفه من استعمال عقله بكل حرية. هكذا تكون الأنوار دعوة لكل إنسان إلى أن يعمل بشكل مستمر على رفع كل أشكال الوصاية عن نفسه، طالما أن لا أحد يفرض عليه القبول بتلك الوصايات إلا خوفه من استعمال عقله، لذلك كان شعار الأنوار هو: تَجرأ على استخدام فهمك الخاص»[١٠]. فالمعنى أن أوروبا كانت أمام مرحلة فاصلة بدأت هناك بوادر تطورات صناعية وزراعية وديمغرافية جديدة وكان عليها أن تحدد موقفها بثورة حقيقية ضد عوامل تأخرها التي بلغت حدّا ينذر بالكارثة.

ثانياً: إن التنوير الأوروبي هو الأكثر هيمنة منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، فأفكاره وأنماطه المعرفية والسياسية والاقتصادية كلها تحكم العالم بشكل ما، وهذه الهيمنة ينبغي ألا تُغفل عند المناقشة، فمن حاربها في مجال فهو يرحّب بها في مجالاتها الأخرى من دون تردد أو مواربة.

ثالثاً: التنوير الأوروبي قابلٌ للنمو والتطور ويمتلك النقد الذاتي، ولا يزال بعض المفكرين الغربيين يناقش أي عصر يسمى الأنوار ومتى بدأ، وما هي جغرافيته العالمية، وما هي

---

(١٠) انظر: علي أومليل، «في معنى التنوير،» ورقة قدمت إلى: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠٠٥)، ص١٣٥ ـ ١٣٦.



الأفكار المؤسسة له، ولا يزال أيضاً يتطوّر وينتشر وينقد الكثير من أطروحاته السابقة، هذه الفاعلية والثراء جعلت التنوير الأوروبي الأبرز في الانتشار العالمي لنشاط وحيوية مدارسه الفلسفية والمعرفية[١١].

أمام هذه المعطيات الواقعية لقوة التنوير الأوروبي في التأثير العالمي نتساءل عن مدى حاجتنا إلى تنوير إسلامي مستمد من التنوير الأوروبي، هذا المحك المعرفي هو المطروح والمتداول في أغلب أدبيات الحداثة العربية، وحاجتنا إلى التنوير قائمة وملحّة، لكن يبقى السؤال الأهم عن موقفنا كمسلمين من التنوير الأوروبي، ولعلّي ألخص الإجابة في النقاط التالية:

١ ـ إن فلسفة التنوير وما قدّمته من نظريات معرفية، لم ينتج مباشرة من أوروبا بل هو مستفاد من نتاج أمم سابقة أهمها ما قدمه العرب المسلمون من علوم ومكتشفات ساهمت في دفع النهضة الأوروبية من تراجم وشروح ابن رشد لأرسطو، ثم المساهمات التي قدّمها جمع من العلماء كالحسن بن الهيثم والخوارزمي والكندي وعلماء الأندلس، وهذه لا ينكرها إلا جاهل أو جاحد، فالتواصل المعرفي بين الحضارات يقتضي أن نستفيد كمسلمين من انتاج الأمم الأخرى، يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣] فعلاقة «التعارف» هي أساس التواصل بين شعوب الأرض، والمعرفة رحم بينهم في

---

(١١) صالح مصباح، **مباحث في التنوير موجوداً ومنشوداً** (بيروت: دار جداول، ٢٠١١م)، ص١١ ـ ٤٥.



المفهوم الإسلامي، والاعتبار للحق أياً كان مصدره[١٢]. فليس من المستغرب أو المنكر أن نتوافق مع التنوير الغربي على بعض النظريات وأن نستنير بتجاربهم في الإصلاح.

٢ ـ إن في كل مشروع إصلاحي تغييري قدراً من الأخطاء لا يجب تبريرها أو السماح بتكرارها، ولا يعني وجود الخطأ في الفهم والتأويل منع العمل بالمشروع المتوّخى، خصوصاً إذا ثبتت صلاحيته في التطبيق بوجه من الوجوه، وناسخو التنوير الأوروبي لا يمثلون سوى أنفسهم، وتجربتهم الاستنساخية هي مجال للنقد لم تنته بعد، ولا يزال الباب مفتوحاً لتجارب أخرى تستلهم محاولات التنوير والإصلاح كلها في أي مجتمع كان، فالحكمة ضالّة المؤمن فإذا وجدها فهو أحق بها، وقبل تجربة الحداثيين العرب كانت تجربة الأفغاني والطهطاوي وعبده ورشيد رضا والتونسي وإقبال وغيرهم، وهناك تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتجربة النهضة التونسية، وتجربة الحرية والعدالة التركية، والتجربة الماليزية، وغيرها من التجارب التي تفتح الباب لعدم محاكمة التنوير الغربي من خلال أنموذج وحيد[١٣].

٣ ـ إن التنوير الإسلامي ليس مصطلحاً لجماعة معينة، وإن

---

(١٢) للاطلاع على هذا التراث الكبير في المراجع التالية: عبد المجيد النجار، **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)؛ عبد الكريم بكار، **من أجل انطلاقة حضارية شاملة** (الرياض: دار المسلم، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)؛ محمد زنبير، **دراسات في الحضارة الإسلامية وثقافة الغرب الإسلامي** (الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٠)، وحمدي نافع، **تأملات في روائع الحضارة العربية والإسلامية في العلوم والفنون ودورها في الترقي العلمي** (الشارقة: مكتبة الجامعة، ٢٠١٢).

(١٣) مصباح، **مباحث في التنوير موجوداً ومنشوداً**، ص٢٣٠ ـ ٢٤٦.



ادّعاه أحد فهو يمثل نفسه، وقد سبق في التاريخ الإسلامي نماذج كثيرة مارست هذه الاستحقاق المصطلحي على ذاتها، لهذا نجد أن أغلب مناقشات رافضي التنوير تصب حول نماذج معيّنة من منتسبي التنوير، وهذا ما يجعل المثال هو مصدر قبول القاعدة أو رفضها، وهناك الكثير من الردود المعاصرة في أغلبها نحت هذا التوجه وقامت بمحاكمات معرفية للتنوير أساسها تبني بعض الأفراد للفكر التنويري بحسب فهمهم الخاص، ومنهجهم المتبع في اختزال التنوير في تلك القوالب المشخصّة(١٤).

في ختام هذه الفقرة، أخلص بنتيجة تؤكد حاجتنا إلى الحسم والبداية الراشدة لعهد تنويري يقوم على مشاريع معرفية متكاملة يتداعى لها جميع المفكرون والعلماء بقصد علاج مشكلاتنا الراهنة من تلك التحولات الحضارية الواقعة أو المتوقعة، وليس من أجل التمادي في الانقسام وتعزيز الفئوية بيننا، وهذا ليس إنكاراً للتعددية وأهميتها، بل لأجل أن تكون الأفكار خارجة من أرض المعارك الشخصية نحو معارك الإصلاح والبناء وبينهما فرق كبير.

إن الإصلاح التنويري ـ من وجهة نظري ـ سيجدد الاجتهاد الفقهي الذي لا يهمّش النص؛ بل يحسّن فهمه وفق مستجدات تنزيله وتطبيقه، ويعالج النقص الإبداعي في مجالات العلوم الاجتماعية والنفسية والإنسانية بشكل عام، كما نأمل أن يخلق نظريات سياسية

---

(١٤) انظر بعض الكتب التي اتجهت في هذا المضمار: عبد الوهاب آل غظيف، **التنوير الإسلامي في المشهد السعودي** (الرياض: مركز تأصيل، ٢٠١٢)، ومنصور أبو شافعي، **التنوير بالتزوير: مساهمة في نقد علمية الخطاب العلماني والرد على سيد القمني وخليل عبد الكريم ورفعت السعيد** (القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٨).



مستقرة تعالج اضطراب واقعنا الفكري قبل واقعنا المجتمعي، هذه وغيرها، هي ما ننتظره من حراك التنوير الواسع المتجدد، والطريق إنما يعرف سبيل الاهتداء إليه بقوة النور المشّع فيه.

ثانياً: سؤال التنوير
وإشكالات الفصل والوصل بين الثوابت والمتغيرات

يقابل التنوير العقلاني في أغلب أدبياته المعاصرة ما هو ديني غيبي أو كهنوتي، وهو ما عليه فلاسفة التنوير الفرنسي عندما استعاضوا عن دين الكتب ووساطة الكنيسة بدين طبيعي (روسو وفولتير)، بيد أن التنويريين الألمان الأوائل حاولوا التوفيق بين الدين والعقل بأن يكون الدين في حدود العقل (كانط وهيغل)[١٥]. ومع تحفظي على هذه الثنائية الحادة بين التنوير والدين التي يتبناها كثيرون من المعاصرين، فإن هناك محاولات توفيقية ومجالات أرحب للتنوير حتى في مصدره الأوروبي بعيدة عن الصدام المباشر للدين، تحوي عدداً من المفاهيم التجديدية والتجريبية والتجفيفية مع المحافظة على أصل الدين، ويمكن التمثيل على ذلك بمذهب «المؤلّهة الطبيعيين» الذين خرجوا في وقت مبكر حوالى عام ١٦٢٤م فبرز منهم أنتوني كولينز وتوماس شب وأشهرهم ألكسندر بوب في كتابه **مقال عن الإنسان** وأفكار لوك وسبينوزا كانت تقترب كثيراً نحوهم[١٦]، ليس المقصد هو

---

(١٥) انظر: أومليل، «في معنى التنوير،» ص١٤٢.

(١٦) انظر: هيجل، **جدلية الدين والتنوير (من دروس فلسفة الدين لهيجل)**، ترجمة أبي يعرب المرزوقي (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ٢٠١٤)، ص٤١ ـ ٥١، ووليم رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٠)، ص٢٢٨.



بيان الموقف التنويري من الدين بقدر ما هو محاولة توضيحية أن العلاقة السائلة بينهما في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدأت في الجمود والتحول إلى علاقة ثنائية صلبة بُنيت على أساس النقل الأول الذي جاء لمنطقتنا العربية من خلال بعض نخبنا المثقفة في استيراد التنوير كمنتج متكامل ومبهر، فانتقل إلينا بكل أحماله وأثقاله وجدالاته الفلسفية، وتموضع هذا المستورد في قوالب لا تسمح بتداخل الدين والثقافة في التنوير إلا أن تخرج في قوالب أخرى، وبناءً عليه برزت في ساحتنا نماذج لمشاريع تجديدية وإحيائية لا تقل أهمية عن مثيلاتها في أوروبا، مثل مشروع نقد العقل الإسلامي لأركون، ومشروع نقد العقل العربي للجابري، أو محاولات جابر عصفور في إيجاد تنوير عربي جذري ونقدي باحثاً عن الأطر الثقافية الداعمة له من ليبرالية غالبة وقومية متفتحة وماركسية مستترة، أو كمشروع محمد عمارة التنويري بروح إسلامية دفاعية مغايرة، أو ما قام به محمد شحرور من نقد تنويري علماني خصوصاً للنص وتأويلاته، وما قام به محمود العالم والطيب تيزيني وحسين مروة من زاويتهم العقلانية الماركسية، هذه المشاريع أوجدت حالات من التنوير المعاصر بصورته الجامدة التي لا تقبل الدين إلا باشتراطات تأويلية خارج سياقاته المعرفية، ذهب صالح مصباح بتتبعها تاريخياً من خلال موجات بدأت منذ قرنين على أساس التأصيل الإصلاحي الذي انطلق مع الطهطاوي والأفغاني وعبده مستمداً الإصلاح الاحيائي ومتمركزاً على تحصيل «التمدن»، ثم جاءت موجة التنوير الراديكالي الذي يتجه نحو التحديث الجذري أو تحصيل «التقدم»، كما فعلت التيارات الاشتراكية والليبرالية من خلال ثورات تحديث صدامية أحياناً، وكان هذا التنوير الأكثر



تعقيداً؛ إذ ضم اشتراكيين رواد، مثل شبلي شميل وفرح أنطون، كما ضم من جهة ثانية ليبراليين، مثل قاسم أمين ومنصور فهمي وسلامة موسى ولطفي السيد، وأُدخلت مفاهيم الثورة السياسية والتنمية الاقتصادية والوحدة القومية ملتبسةً بلبوس جديد هي الفكرة ذاتها أو الثورة الوافدة من التجربة الأمريكية والفرنسية خصوصاً الروسية، ثم حاول مصباح أن يتحدث عن موجة ثالثة أفردها بالتوضيح تحت مسمى الموجة التنويرية العربية الثالثة ما بعد الكولونيالية زمنياً ووريثة الحقبة الكولونيالية واقعاً، وهي ذات مسحة خلاسية بيّنة بعضها ليبرالي جديد، تخلى عن كل ما سبق من شعارات ورفع راية الديمقراطية وبلغة الراهن «الإصلاح السياسي» مستعيداً عناصر عدة من كتابات الليبراليين التقليديين، أمثال الطهطاوي وخير الدين التونسي والكواكبي، متصلةً بذلك مع التنوير المعتدل الليبرالي الأوروبي، يعني تنوير هوبز ولوك ومنتسكيو وكانط[١٧].

هذه التشكلات التنويرية الفسيفسائية الذي ذكرها مصباح مع تداخل كبير بينها لم تحسمها الأفكار المكتوبة آنذاك؛ بل المواقف المشهودة التي برزت مع الاستعمار والمقاومة والتحديث والممانعة وغيرها، لكن بعد الربيع العربي بدت لنا تيارات التنوير أكثر تمايزاً نحو المواقف الصلبة مرة أخرى، تستتبعها تنظيرات تبريرية وليست تنويرية تصطف مع السلطة أو الحزب أو الثورة أو المال أو الخرافة، ما دعاني أمام تلك

---

(١٧) انظر: صالح مصباح، «التنوير العربي المعاصر.. ملاحظات أولية من منظور ما بعد/ لاكولونيالي،» مجلة **إبداع** (القاهرة)، العدد ١٩ (عدد خاص بتونس الثورة والفكرة) (صيف ٢٠١١)، ص١٨٩ ـ ٢٠٨، و**مباحث في التنوير موجوداً ومنشوداً**، ص٤٧ ـ ٩١.



المتغيرات في الحالة التنويرية العربية أن أسطر أهم تلك الإشكاليات التي تداخلت فيها المبادئ مع النزق المصلحي والمقدس الديني مع المدنس اللاديني والثابت مع المتحول، وكلها أظهرت غبشاً هائلاً في الرؤية والموقف، بينما الأصل والمفترض أن يكون التنوير إظهاراً للسطوع وبياناً للنور الهادي نحو الطريق القويم، ولعلّي أرصد بعض تلك الإشكاليات في جسد التنوير نفسه أو ما ينبغي للتنوير فعله، على النحو الآتي:

أولاً: التحوّل الليبرالي في مواقفه القيمية خصوصاً أمام ما يطلق عليه الإسلام السياسي، ومن قضية الدعوة إلى الديمقراطية ومحاربة أعدائها الرجعيين إلى حالة متوحشة لا تقبل شريكاً آخر في الساحة سوى أحزابها المهترئة، وقد نتفهّم المخالفة للأجندة الدينية في العمل السياسي من استغلال شعاراتي عاطفي وتشدد وانغلاق تنموي، لكن من غير المفهوم أن يكون التحول إلى موقف قمعي استبدادي يطالب بالإقصاء التام من الساحة، والتبرير بالقتل والسجن تحت ستار الحرب على الإرهاب المزعوم، في موقف صارخ يتنافى مع أبسط المواثيق الحقوقية الدولية والمبادئ الديمقراطية المسلّمة.

ثانياً: ممارسة بعض التيارات الإسلامية اللعبة الديمقراطية الشكلانية، كصورة من صور التنوير الديني بتسويغ العمل الديمقراطي لأجل الدخول المؤدي إلى الفوز والحصول على أصوات الشعب، من دون إكمال مشوار الديمقراطية القائم على أدبيات غربية لم تحسم تلك الجماعات موقفها من تلك المسائل الكثيرة والشائكة؛ كالحرية الدينية والمشاركة السياسية وقضايا المرأة وحقوق الأقليات والعلاقات الدبلوماسية مع الآخر المختلف وغيرها، بمعنى أن الإشكال قائم في الاندفاع



اللاواعي بحيثيات وطبيعة المشوار الديمقراطي الشائب والشائك، وأحياناً بالجهل والتعجل في فهم الواقع الدولي وتحدياته الهائلة بإحداث معارك خاسرة مع العسكر والقوى العميقة تزهق فيها الأرواح وتغيب فيها الطاقات البشرية الشريفة في السجون تحت شعارات التضحية في سبيل الله ومقاومة أعداء الدين، فكأن التكتيك السياسي الذي دخلت به تلك التيارات اللعبة الديمقراطية تحوّل إلى حرب مقدسة وشهداء يتسابقون للجنة.

ثالثاً: ما ينبغي للتنوير توضيحه هو زيف المقاومة الذي يعتبر أهم الشعارات الجماهيرية التي تلتف حولها الشعوب المهضومة، فكم مرّرت مصالح حزبية قاتمة وطائفية باسم المقاومة، وكم اخترقت أوطاننا العربية بأوهام المقاومة الكاذبة، حتى أصبحنا نرى المقاومة التي هي خط الدفاع الأول عن الأمة العربية تطعن شعوبنا من الخلف وتحوّل معاركها إلى الداخل نصرةً للطائفة وتزييفاً للشعارات وحزب الله اللبناني أنموذج قاتم لهذه الممارسة، والأعجب أن يدخل في هذا النفق مثقفون يدّعون الموضوعية وكتّاب يصفون أنفسهم بنبض المجتمع ليبرروا مجازر الأنظمة القمعية والأحزاب الطائفية، كذلك هناك متنورون زائفون يقفون مع الغدو الصهيوني بعدائه التاريخي السافر ضد المقاومة الفلسطينية المناضلة بشرف عن حقها في الدفاع ومقاومة الاحتلال، لأجل موقف حزبي أو عقلنة ساذجة، وهذا الموقف الرخيص من أولئك المتملقين، أشد قتامة من سابقة، ما يجعل فكرة التنوير سياجاً مانعاً من العبث بهذه الثوابت الإسلامية والوطنية[١٨].

---

(١٨) انظر: رضوان السيد، «الحملة على الإسلام، والحملة على العرب،» **الشرق الأوسط**، ١٨/ ٤/ ٢٠١٤.



هذه الحالات اللاتنويرية هي الأشد ظلاماً للفكر وإيلاماً للضمير الإنساني، والتنوير الرشيد لم يقم بدوره كما هو مطلوب منه قيمياً وتاريخياً؛ ما يعني أن المشروع التنويري وإن كان قديم الوجود في الفضاء العربي والإسلامي إلا أنه مشروع لم ينجز بعد، على حد تعبير هابرماس، ولعل توصيف ميشيل فوكو هو الأبلغ في محاكاة واقعنا حيث يقول: «إن عصرنا ليس عصراً متنوراً، فالتعصب والخرافات والتشاؤم والخوف تبدو جميعاً وكأنها تتفاقم، ولكننا ما نزال جميعاً أبناء التنوير، قد يكون وضعنا أكثر تعقيداً وقد تكون مواردنا الفكرية أكثر تطوراً، ولكننا نواجه متاهات من شأنها أن تكون مألوفة لأي ديدرو أو لأي فولتير أو روسو. أمر واحد من شأن ديدرو والآخرين أن يكونوا واثقين منه: على المرء أن يتجرأ على مواجهة المسائل، ويعتمد على قواه وتفكيره ويكون مستعداً لإعادة التفكير بكل شيء، إن المسألة المركزية للفلسفة والفكر النقدي منذ القرن الثامن عشر قد كانت دوماً: ما هذا العقل الذي نستخدمه؟ وما هي تأثيراته التاريخية؟ وماهي حدوده، وماهي مخاطره؟»[١٩]. واليوم يبرز معطى آخر لا يقل أهمية عما ذكره فوكو، وهو الكلمة الحرة والنقد الصادق والمسؤولية الثقافية وإلا الصمت أوسع لكثير من المخاطرين بتاريخهم المقامرين بفكرهم، وقديماً قال علماء أصول الفقه: «لا ينسب لساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة للبيان بيان!»[٢٠].

---

(١٩) نقلاً عن: لويد سبنسر وأندريه كراوز، **التنوير**، ترجمة نبيل عبد القادر البرادعي (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٣)، ص١٧١.

(٢٠) انظر: أحمد بن محمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية** (بيروت: دار الفكر؛ دمشق: دار القلم، ١٩٨٩)، ص٣٣٧.



ثالثاً: التنوير الإسلامي
وإشكالية الإسلام السياسي

يعتبر مصطلح الإسلام السياسي من أهم النظريات التداولية في الشأن السياسي، فالبعض يرى أن هذا المصطلح وليد الغرب كسعيد حارب والهلباوي، وبعضهم يرى أنه مصطلح مقبول بعد استعمال محمد رشيد رضا له وصفاً للمجتمعات الإسلامية التي حُكمت بالشريعة، وهناك من استبعد هذا المصطلح واستبدله بالإحيائية كما فعل رضوان السيد، بينما رأى فهمي جدعان فيه بدعة أيديولوجية حديثة وانحرافاً عن الإسلام، ولا نغفل عن جهد محمد سعيد العشماوي في قصف هذا المصطلح بالوسائل والمنابر المعرفية والإعلامية كلها، في حين نجد مقابل ذلك عدداً من العلماء المعروفين كالشيخ يوسف القرضاوي يفند تهمة الإسلام السياسي وخطأ تقسيم الإسلام إلى أنواع متباينة؛ كإسلام أخلاقي وإسلام اجتماعي، وأن السياسة جزء من الشريعة لا تنفصل عنه.

والحديث عن الإسلام السياسي لا يخفت ذكره وحضوره إلا ويظهر مرة أخرى وبشكل أقوى مما سبق، فأعلى موجاته كانت بعد نكسة ١٩٦٧م، ثم عاد المصطلح للظهور وزاد الاهتمام به بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، ثم أصبح الأكثر تداولاً في الدوائر الفكرية والسياسية والإعلامية بعد ثورات الربيع العربي، خصوصاً بعد فوز الإخوان المسلمين في مصر، حيث فتحت ملفات التجارب السياسية كلها للحركات الإسلامية.



هذه الظاهرة الفكرية التي تتناول الإسلام السياسي وتحذر منه أو تمارسه، يمكن أن نرصد أهم مظاهرها في ما يلي:

أولاً: القلق الكبير من تنامي التيارات السياسية الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، فليس في الساحة الإسلامية السنّية إخوان مسلمون فقط؛ بل ظهرت أحزاب سلفية وصوفية، خصوصاً بعد فشل التيارات الليبرالية وانحسار الشيوعية، وتفاعلت الدوائر الغربية مع هذا الخطر الأصولي القادم بحذر شديد وقلق أشد، ما جعل تناول هذه الظاهرة عربياً يعج بالتّهم والتحذيرات والتلفيق والتزييف الساذج، ما فتح أبواب التساؤلات الكثيرة والمصيرية دون إغلاق، وجعل القارئ والمتابع العربي العادي يشعر بأن هذه الحملات الإعلامية والسياسية هي نوع من دفاع الأنظمة الفاسدة والاستبدادية عن وجودها ومصالحها ومغانمها من الحكم، من خلال كيل التهم والأباطيل إلى خصومها الواقعيين، وبالتالي زادت قناعة بعض الجماهير العربية بتلك التيارات الإسلامية وأصبحت بالنسبة إليها المخلص المنقذ من واقعهم المرّ، وهنا أقصد طبقة المتعلمين والشرائح المتوسطة في المجتمع، لأن المعالجات القمعية اللاديمقراطية والخطاب الإعلامي والديني الرسمي وظهوره مستعلياً مستبداً عن سماع وجهات النظر الأخرى أو ضعف قدرته على تفكيك خطاب الخصوم بعقلانية وواقعية، كل ذلك ساهم في تحقيق إقبال خجول وخائف أحياناً؛ نحو خطاب الإسلام السياسي.

ثانياً: إن تيارات الإسلام السياسي كانت مندفعة جداً نحو الوصول إلى السلطة بعد الربيع العربي، وقد يكون اندفاعاً أملته



ظروف الفراغ السياسي ومطالبات الجمهور والرغبة في تحكيم الشريعة الإسلامية، فعاشت موقف السيادة والشعور بالمسؤولية ودخلت معتركات السياسة، ربما كفخ للتكّشف والاستدراج ومعرفة كوامن تلك التنظيمات وقدراتها الحقيقية، وأمام الحالة المصرية الأكثر أثراً في العالم العربي، أصبح الإسلام السياسي معروضاً على المذبح كل يوم، وتحوّل المستبدون ودعاة الفجور في المجتمع إلى نقّاد فضيلة وحقوقيين يرصدون الهفوة والزلة ويتأسفون على هذا الأنموذج للدين من دون أي احترام لعقل الإنسان أو أن يخجلوا من مواقفهم المتناقضة التي تعرضها مواقع التواصل الاجتماعي بكل سخرية، في تلك الأثناء لا يستطيع الباحث أن يحصي عدد الدراسات والأبحاث والمؤتمرات التي عنيت بهذه الظاهرة، حتى طغت في عام ٢٠١٣م على الأزمة الاقتصادية العالمية والأزمة البيئة التي تهدد كوكب الأرض[٢١].

ثالثاً: ظهرت عدد من الدراسات الفكرية التي تنفي وجود السياسة في الدين، وهذا شجع المدافعين من أبناء التيارات الحركية إلى موقف مضاد لإثبات مشروعية السياسة ونقد وتجريم كل من يحاول تأطير الإسلام في النظام الأخلاقي والروحي، وكلا الموقفين النافي والمثبت، جمع العجب والاستغراب، فمن

---

(٢١) هناك عدد كبير من الكتب التي ناقشت ظاهرة الإسلام السياسي من الزاوية السلبية الرافضة لتياراته والمحذِّرة منه، منها على سبيل المثال؛ رشيد الحنون، **مائة عام من الإسلام السياسي**، (مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١م)؛ باقر النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي** (بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م)؛ هاشم الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي دراسة تاريخية**، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠م)، وحسام تمام، **تحولات الاخوان المسلمين** (مكتبة مدبولي، ٢٠١٠م).



ينفي العمل السياسي في الإسلام يعتبر بعيداً عن فهم حقيقة التاريخ القديم للمسلمين الذي يثبت بما لا يدع مجالاً للشك في أن العمل السياسي جزء من نظرية الاستخلاف وعمارة الأرض، ولو كان مذموماً لما مارسه الصحابة والتابعون ودعوا إليه وهم الذين يمثلون الفهم الأقرب لروح الإسلام، ثم إنه يندر وربما ينعدم وجود دين في الأرض امتنع عن السياسة في كل حقبِهِ وأزمانه، حتى النظم الشيوعية أصبحت تمارس العقيدة التنظيمية في عملها السياسي بشكل فج ومستهجن أكثر من الدينيين، ولا تزال الأحزاب المسيحية واليمينية تحكم العديد من الدول الأوروبية، فلماذا تكون ممارستهم السياسية وفق منطلقات دينية أمراً مقبولاً في الغرب والشرق ومحرّماً ممنوعاً في الإسلام؟!

في المقابل نجد أن المنافح عن الإسلام السياسي قد برر لأجل هذا المقصد الأعمال والممارسات كلها التي تنافي سماحة الإسلام ونقاء عقيدته، فتحريم الانتخابات والدخول في البرلمانات أصبح في يوم وليلة من أهم مقامات الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر!!؟ سوى الممارسات المستهجنة التي تحاول أن تضفي المسحة الرسولية المعصومة على رموز العمل السياسي وتجعلهم في مقامات طوباوية، بينما الممارسة الواقعية في هذا الحقل تعج بالملوثات والمخالفات الصريحة التي تُزيّن للناس شخصيات ذات أقنعة متلونة ومحمية من النقد كونهم يمثلون الإسلام في مقابل الكفر ـ كما يزعمون.

إن ظاهرة الإسلام السياسي تفاعلت وتنامت في مجتمعاتنا العربية والإسلامية بسبب المواقف الأيديولوجية للخصومة الرهيبة التي اشتعلت بين الإسلامين مقابل الأحزاب القومية والليبرالية وغيرها وأحرقت أي أرضية يمكن الالتقاء أو التفاهم عليها، وما



سبق من مظاهر تحتاج إلى رصد دقيق ودراسات علمية مسحية لمعرفة حجمها وقوتها وتأثيرها في الفرد والمجتمع والدولة.

المهم في هذا السياق هو محاولة تلمس واستشراف مستقبل تيارات الإسلام السياسي، هل هي في أفول ونهاية لا قيام بعدها؟ أم أنها في كمون مؤقت أملته هجمات العسكر وتحالفات القوى الإقليمية والدولية، وقد تصحو وتعود مرة أخرى، أمام هذه الاحتمالات نقف خلف الكثير من الدراسات والرؤى التي ناقشت هذا المستقبل وتداعياته المحلية والدولية، ولعلّي اقتصر على أهم سيناريوين لاستشراف مستقبل الإسلام السياسي:

السيناريو الأول: هو فشل الإسلام السياسي ونهايته، وكان الباحث الفرنسي أوليفييه روا أوّل من بشر بـ «ما بعد الإسلام السياسي»، ورأى أن الأنموذج السياسي الإسلاموي لا يمكن أن يتحقق، في الواقع، إلاّ في الإنسان، وليس في المؤسسات، فإن ذلك وحده يكفي لجعل المدينة الإسلاموية مشروعاً مستحيلاً؛ بل يلاحظ أن منطق الإسلامويين ـ على حدّ تعبيره ـ الداخلي يقودهم إلى التبشير بنهاية الدولة: إذ ما الحاجة إلى المؤسسات إذا كان الناس جميعاً فاضلين[٢٢]. ثم جاء بعده زميله الفرنسي أيضاً جيل كيبل ورأى أن الإسلام السياسي بصفته تجمعاً يضم شرائح اجتماعية مختلفة تضامنت في أيديولوجيا مشتركة أنه بدأ يتفكك وينتهي، إذاً التعبئة الإسلامية كانت في وضع «محللك سر» وتحالف المجموعات الاجتماعية الذي أقامته على أمل

(٢٢) انظر: أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦).



الاستيلاء على السلطة في سبيله إلى التفكك أيضاً[٢٣].

أمام هذا السيناريو يطرح محمد أبو رمان البديل المتوقع بعد نهاية الإسلام السياسي من خلال رؤية إبراهيم غرابية الخبير بالحركات الإسلامية، مفادها أن الخارطة الإسلامية الجديدة ستنتقل من التركيز على الجماعات إلى التركيز على المجتمعات، ومن العمل الحركي الهرمي إلى الشبكي التعاوني، فيصبح بالتالي الرهان على كسب المجتمعات من خلال مؤسسات مدنية تقوم بمواجهات السلطات الحكومية والشركات التابعة لها[٢٤].

كما يمكن توقع قيام بديل آخر للأحزاب الإسلامية تمارس العمل السياسي وفق الرؤية العلمانية ومن خلال شخصيات تنويرية، لا تتضح فيهم الهوية الإسلامية إلا بالعودة إلى ماضيهم الإسلامي، ويمكن أن يكون أنموذج العدالة والتنمية التركي هو المقاربة المتوقعة لهذا السيناريو مع نزوع أكبر نحو الديمقراطية الغربية.

السيناريو الثاني: وهو سيناريو الكمون والاختباء حتى تزول عاصفة المواجهة مع الحكومات وعساكرهم والتنظيمات العميقة في مجتمعاتهم، والبديل المتوقع هو عودة الإسلام السياسي بطابع صدامي وراديكالي أكبر مما كان عليه في أثناء الربيع العربي، بناء على احتمال فشل الحكومات في معالجة الفقر

---

(٢٣) انظر: جيل كيبل، **جهاد: انتشار الإسلام السياسي وانحساره**، ترجمة نبيل سعد؛ مراجعة أنور مغيث، سلسلة كتاب العالم الثالث (القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠٥).

(٢٤) انظر: محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص١٠٥ ـ ١١١.



والبطالة وتقديم الخدمات الصحية والتعليمية اللائقة، فتزداد المجتمعات حنقاً وبالتالي قبول الخيار المضاد، والميل نحو التطرف في المعالجات السريعة والحادة.

والبديل المتوقع لهذا السيناريو هو ما قدّمه الخبير في الحركات السياسية حسام تمام، وهو ما سمّاه «السياسوية الإسلامية الكامنة أو المنتظرة»، وأنموذجها الأبرز في السلفية، فهي تعتزل السياسة ليس رفضاً لها على الطريقة الصوفية؛ بل لأن اللحظة التاريخية لا تلائم نموذجها السياسي المنشود، أو لأنها ليست على استعداد لدفع تنازلات الدخول في السياسة وكلفته، ويرى تمام أنهم يمثّلون قطاعاً بالغ الأهمية والانتشار والتأثير في حركات الإسلام السياسي؛ بل حتى داخل الحركات التي يمكن القول إنّها تنطبق عليها مقولة ما بعد الإسلام السياسي، فاللحظة المقبلة سلفية بامتياز، والسلفية هي سيدة الزمن المقبل؛ فهو تيار يجتاح الطبقات والشرائح كلها، بل والجماعات والمعاهد الدينية، مثل الأزهر، والإخوان المسلمين أنفسهم الذين تكوّن داخلهم تيار سلفي كبير ومؤثر، كما تتمتع السلفية ببساطة وسهولة واتساق يناسب شرائح مختلفة يصعب على الأيديولوجيات الإسلامية الأخرى اختراقها، كما تتناسب وحالة الاغتراب التي صنعها الواقع المشوّه، والعجز عن فهم هذا الواقع، ثم هي تعطي معتنقيها قدرة مذهلة للقفز على الواقع والعودة إلى أصل متخيل (فهم زمن السلف الصالح) بما ساعد في أن تكون الأكثر انتشاراً في أوروبا[٢٥]!

---

(٢٥) انظر: حسام تمام، «ما بعد الإسلام السياسي،» **الحوار المتمدن**، العدد ٢٣٩١ (١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)،
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 145747>.



أخلص في ختام هذه الفقرة إلى أن الإسلام السياسي لن يختفي عن واقع السياسة المعاصرة، ونهايته مستبعدة في ظل ظروف عالمنا العربي والإسلامي، والتحولات الحضارية القيمية والأداتية تساعد بشكل أكبر في خروج تيارات الإسلام السياسي مرة أخرى، إما بعد كمون لقادم أعنف وأقوى، أو لقادم أكثر انفتاحاً وتسامحاً مع الغرب وقيمه العلمانية، وكل ذلك خاضع لسننٍ التغيير وحركة التاريخ ومدافعة القوى والمغالبة على الفرص والمصالح، والتسارع الذي يشهده عالم اليوم محمّل بالكثير من المفاجآت التي قد تعسر كثيراً على التوقع والاستشراف.

رابعاً: التنوير المدني وسؤال التسخير الكوني للإنسان

إذا انطلقنا من الحاجة إلى تنوير أو تجديد شامل للإنسان والمجال الحياتي العام الذي يعيش فيه، فنحن أمام حاجة أخرى تتطلب قاعدة للانطلاق نحو التنوير لها العمق والطلب الحتمي ذاتيهما، والقرآن الكريم هو المصدر الملهم للإنسان في تكوين تلك المنطلقات، ومن أهم تلك المنطلقات الحاضرة في النصوص الغائبة عن الأذهان والعقول، قاعدة التسخير الكوني للإنسان التي تكاثر ورودها في آيات عدة، يوحي أن هذا التوارد دليل على الأهمية ومقصد نحو العمل وليس الركود والكسل، لأن الله تعالى يمتن بنعمه على عباده كي يقوموا بواجباتهم الحتمية من العبادة والعمارة، لهذا جاءت قاعدة التسخير لتحمل معها كنوز من المفاهيم والدلائل على صحوة تنويرية نهضوية تقوم بها الأمة في مجمل شاهِدَتِها على الأمم الأخرى.



الأمة التي تُرك فيها القرآن الكريم كمعجزةٍ خالدة ومنهج حياة مستمر، قادرةٌ على أن تستلهم منه مصادر قوتها وعلاج مشكلاتها، ولن تعجز آيات الكتاب ودلالاته الباهرة في إرشاد البشر وتعريفهم بطريق النجاة والفلاح مهما كان حجم التغيرات في الحياة الإنسانية، ومن دون الحاجة إلى إنزال الكتب أو إرسال الرسل، كما كان الحال قبل بعثة النبي محمد (ﷺ).

هذا المقصد الكلي القرآني خاطب الإنسان بكل جوانب التأثير فيه، عقله وروحه، ووجدانه وغرائزه، وبأسلوب لاهب نافذ يخترق أعماق النفس البشرية، لهذا أعجب من تكرار القرآن طلب التفكر في الآيات بعد الكثير من الأوامر أو النواهي، إلّا من أجل استلهام معاني تلك الأوامر وفهم دلالاتها في الحياة.

أطرح في هذا المقام فكرة السؤال القرآني حول التسخير الذي ورد في آيات عدة، مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٣]. وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]. وقوله تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الحج: ٣٧]. وغيرها من الآيات الكثيرة والمتنوعة.

وهذا السؤال طرحته يوماً من الأيام على طلابي في الجامعة، لماذا يُسخَّر للإنسان كل ما في الكون؟ وما فائدة إخبار الله تعالى لنا بهذا المخلوقات العظيمة جداً، والهائلة



جداً، والبعيدة جداً، لنُخبر بأنها خلقت مسخّرة لنا؟! وما مغزى هذا الأمر؟ وكيف نفهم معنى هذا الأمر الرباني المتعلق بالكون العظيم من حولنا؟ ولماذا استخدم تعبير التسخير هنا دون غيره من المصطلحات الآمرة بالنظر والتفكر المجرد؟

لقد شعرت معهم بأن هذا السؤال خروج نحو متاهة الكون الساحرة، بل أخذني الشعور بما يتجاوز طبيعتنا الأرضية وغفلتنا الدنيوية، لينقلنا نحو عالم آخر من التكريم والعلو الاستخلافي، إنه يبصرنا بمهمتنا الكبرى في تحويل هذه المسخَّرات الباهرة لتكون عوناً لنا في عمارة الأرض وبنائها وحسن الإقامة فيها.

لا أعتقد أن هذا التطويع الذي تكاثر ذكره في آيات عدة في القرآن الكريم؛ إلّا شاحذ رئيس نحو اكتشاف نواميس الكون ومعرفة مجالات التسخير فيه، وكيفية خدمة الإنسان بذلك. وعقلٌ يُخاطب بهذا الأمر الدقيق البالغ في تحديد مهامه الصالحة والإصلاحية وعدم تضييع وقته في مجالات لا تفيد؛ ينبغي أن يتفتق بالمخترعات والمكتشفات الحياتية التي تسهل عليه البناء، والحصول على الغذاء، وبلوغ السماء، وتوفير الرخاء، وقطع المفاوز، وتيسير المصاعب، وتقليل المخاوف، وغيرها مما يشغل بني الإنسان ويرهقه في حياته.

هذا الخطاب الذي حاول أسلاف الأمة أن يجيبوا عنه من خلال حركة الكشوف والمخترعات بعد القرن الهجري الثاني، أُحبط بخطاب ساخر يقلل من شأنها ويستخفّ من جدواها، ويخرج الأوامر الربانية من معناها نحو انكسار كاذب يزهد في الدنيا من دون تمييز، ويحث على الخمول الفارغ من غير تأثير. واستمر هذا الانحراف التصوفي في إبعاد الأمة من مراتب الريادة والقيادة إلى التبعية والاستعمار بعد ذلك.



إنّ أي حركة تجديد أو إحياء ديني تُهمل هذا السؤال التسخيري، وتحذّر منه تحت ستار الذم للدنيا والإقبال على الآخرة، هو ارتكاس تبعي يُضيّع المسلم من دنياه وأخراه معاً، ويهمّش وحدانية الله بأن لا يبقى الكون له سبحانه، ويُترك شأن الاستخلاف لغير عباد الله المصلحين. هذا السؤال التسخيري يفتح أبواباً من الأسئلة الأخرى الموجهة لعلماء الأمة وفقهائها عن أسباب هذا التهميش والتناسي لتلك الأوامر، ويشعل المزيد من سؤالات المآزق التي سببت تردّي الأحوال وضعف الأفعال الناهضة والمجددة لكثير من المجالات؟

وما لم نعدّ جواباً عملياً يخرج المسلم من وهن التخلف ورهبة الإقدام من التطوير، وإلّا فالخسارة لا تقتصر على الدنيا فقط؛ بل حتى في الحصاد الأخروي كذلك، لِما جاء عن النبي (ﷺ) أنه قال: «يُؤتى بالعبد يوم القيامة، فيقول الله له: ألم أجعل لك سمعاً وبصراً ومالاً وولداً، وسخّرت لك الأنعام والحرث، وتركتك ترأس وتربع، فكنت تظنّ أنّك ملاقي يومك هذا؟ فيقول: لا، فيقول له: اليوم أنساك كما نسيتني»[٢٦]. وهذا يعني أن السؤال يشمل ما سخّره الله للإنسان ولم يستفد منه؛ فالتقصير في الانتفاع مما سخّر الله تعالى صفة من يكذّب بلقاء الله يوم القيامة ولا يهتدي إلى وحدانيته. ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

إن العلاقة بين الأنسان والكون علاقة وطيدة في القرآن والسنّة والفطرة الإنسانية، لكنها لم تستثمر على الرغم من تركيز

---

(٢٦) رواه الترمذي وقال حديث صحيح، ج ٤، ص٦١٨ رقمه (٢٤٢٨).



الوحي على هذا المنحى التسخيري والتعريفي بدور الإنسان في محيطه الكوني، يقول الجرجاني في بيان حقيقة هذا الكون إنّه: «عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم»[٢٧]، وبعبارة أخرى: الكون هو كلّ وجود ما عدا وجود الله سبحانه ممّا خلقه وصيّره للإنسان مسخّراً. من المفيد أن نبيّن أنّ الإنسان قد احتل المرتبة الأولى في صدر الكون، فبعد أن كان يطوف متعبّداً حول كثير من الموجودات، فعبد الشمس والقمر والشجر والحجر، أصبحت المخلوقات كلها تطوف لأجله؛ فهو المخلوق الخليفة في الأرض، المكلّف بالنظر في أحوالها، وتسخير ما فيها من موارد، والاستدلال بها على خالقها.

إنّ الكون وموجوداته ليست مستقلّة عن الإنسان ووجوده، بل إنّ الكون لم يوجد إلا من أجل الإنسان، فهو قد أعدّ لاستقباله، واستمرار وجوده ـ تبعاً لذلك ـ رهين الوجود الإنساني، وبينهما وحدة في التكوين؛ فالإنسان ليس إلا متكوّناً من العناصر نفسها التي تتكون منها الموجودات الجامدة والحسية. وبينهما كذلك وحدة الكيفية والتركيب؛ إذ ركبت الموجودات كلّها بكيفية التزواج، كما يثبته قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]. وقد جاء التعبير القرآني رائعاً في دلالته على الوحدة الجامعة بين الإنسان والنبات والجماد في الترابط التكويني بينها، إذ يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧]. كذلك بينهما وحدة في النظام؛ فوحدة السببية تبدو في أنّ جميع الموجودات بما فيها

---

(٢٧) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الإيباري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥م)، ص٢٤١.



الإنسان خاضعة في نشوئها واستحالتها لعلل وأسباب. ووحدة الحركة التي تبدو فيما عليه الكائنات من حركة تغيّر مستمر، بحيث لا يثبت منها شيء على حال واحدة. لكن هذا الجزء المشترك في الطبيعة المادية لا يقتضي التساوي بينهما، ففي التفاضل القيمي يبقى الإنسان متميزاً على الكون تميّز استعلاء ورفعة. لذلك يظهر الإنسان في علاقته مع الكون من خلال خصائص عدة أذكر منها ثلاثاً:

١ ـ مهمة القيادة وطبيعة الانقياد

يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان: ٢٠].

يقول أبو السعود في تفسيره: «والمرادُ بالتَّسخير إمَّا جعلُ المسخَّرِ بحيثُ ينفعُ المسخَّرَ له أعمَّ من أنْ يكونَ مُنقاداً له يتصرَّفُ فيه كيفَ يشاءُ ويستعملُه حسبما يريدُ كعامَّة ما في الأرضِ من الأشياءِ المسخَّرة للإنسانِ المستعملةِ له من الجمادِ والحيوانِ أو لا يكونُ كذلك بل يكونُ سبباً لحصولِ مرادِه من غيرِ أن يكونَ له دخلٌ في استعمالِه كجميعِ ما في السَّمواتِ من الأشياءِ التي نِيطتْ بها مصالحُ العبادِ معاشاً أو مَعَاداً، وإما جعلُه منقاداً للأمرِ مذللاً على أنَّ معنى لكُم لأجلِكم فإنَّ جميعَ ما في السَّمواتِ والأرضِ من الكائناتِ مسخرةٌ لله تعالى مستتبعةٌ لمنافعِ الخلقِ، وما يستعملُه الإنسانُ حسبما يشاءُ وإن كان مسخَّراً لَه بحسبِ الظَّاهرِ فهو في الحقيقةِ مسخَّرٌ لله تعالى»[٢٨].

---

(٢٨) محمد بن محمد العمادي أبو السعود، **تفسير أبو السعود**، ج ٥، ص٢٩٨.



ويضيف الزمخشري: «إنه سخر هذه الأشياء كائنة منه وحاصلة من عنده، يعني: أنه مكوّنها وموجدها بقدرته وحكمته، ثم مسخرها لخلقه»[٢٩].

وهذا يدل على أن الخالق سبحانه سخّر هذه المخلوقات جميعها وجعلها مسخّرة أيضاً لخلقه، وفي لغة العرب، سخّر الشيء قهره وأذلّه[٣٠]. فكيف يتأتي القهر والذلة للشمس والقمر والليل والنهار والبحار والجبال وغيرها مع عظمتها وبعدها وقوتها الباهرة؟! وفي التحليل العقلي والتجريد العقدي للمعنى بحسب ظاهره، أنه لا بد من أن تسخر تلك المخلوقات للإنسان مهما بلغت عظمتها وقوتها، ولا يحصل ذلك في الفهم والتفكير المطلوب منا تجاهها؛ إلا من خلال البحث والكشف العلمي عن أسرارها ونواميسها التي تتحكم فيها، فإذا انكشفت لنا تلك القواعد وحقائق سيرها وعملها وتكوينها، فإننا سنكون أقرب إلى الاستفادة منها وبالتالي سنطوّعها لخدمة الخلق وفق المقتضى التسخيري الذي أمر به الله تعالى.

فعلى سبيل المثال، لو أخذنا الشمس العظيمة وحاولنا البحث عن قوانينها ومكوناتها وسر حرارتها وضوئها لتكشف لنا ما يجعلنا أكثر قدرة على تطويعها وتسخيرها لنا في الحياة، كما هو حاصل اليوم في مجال الطاقة والضوء والحرارة والمعالجة الصحية وغيرها من المكنونات التي تجعلنا كلما اكتشفناها زاد للخلق قدرات إضافية في تسخيرها لهم، وهذا يعني جلياً أن

---

(٢٩) انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف**، ج ٦، ص٢٧٦.

(٣٠) انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ج ٤، ص٣٥٢.



المسلمين كانوا هم الأَوْلى من غيرهم في اكتشاف القوانين والنظريات العلمية الطبيعية كلها، كونهم المأمورين مباشرة بخطاب الوحي، ومع ذلك تراجعنا عن هذه الريادة بعدما حققناه في قرن أو قرنين من الزمان، ثم تلاشى هذا البحث على الرغم من وضوحه وكثرة النصوص الدالة عليه في القرآن الكريم.

٢ ـ تماثل التكوين وثقل التكليف

بما أن الخلق واحد ومصدره واحد من الله تعالى والإنسان مرجعه من الأرض، لكنه حُمّل تبعة ثقيلة أبت السموات والأرض والجبال أن يحملنها وحملها الإنسان، لذلك هو المكلف بالعناية والمحافظة ومنع الفساد قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]. قال بن عاشور: «أي في ذلك المذكور من تسخير البحر وتسخير ما في السماوات والأرض دلائل على تفرد الله بالإلهية فهي وإن كانت مننا يحق أن يشكرها الناس فأنها أيضاً دلائل إذا تفكر فيها المنعم عليهم اهتدوا بها، فحصلت لهم منها ملائمات جسمانية ومعارف نفسانية، وبهذا الاعتبار كانت في عداد الآيات المذكورة قبلها من قوله ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣] وإنما أخرت عنها لأنها ذكرت في معرض الامتنان بأنها نعم، ثم عقبت بالتنبيه على أنها أيضا دلائل على تفرد الله بالخلق»(٣١).

---

(٣١) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم**، ج ٢٥، ص٣٥٧.



وهنا يشير بن عاشور إلى جانب تعظيم الله تعالى بالشكر على هذه النعم، وكشف الدلائل الهادية لمعرفة قدرة الإله على الصنع والإبداع كلما زاد تفكرنا وبحثنا فيها، لأجل ذلك ربطت بشكر المنعم، لأجل توظيف هذه المسخرات في ما يجلب النعمة والحمد لله تعالى عليها، وليس في ما يضاد ذلك، كأن تكون سبباً في كشف هذه المسخرات للفساد والإفساد في الأرض.

٣ ـ تمام الامتنان وحسام الامتحان

ففي آية لقمان يظهر عظيم الامتنان من الله تعالى للإنسان بهذا التسخير ويظهر عظيم الحساب والاستدلال بامتحان غير المسلم بهذا التسخير، يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره: «معنى «سَخَّرَ لَكُمْ» لأجلكم لأن من جملة ذلك التسخير ما هو منافع لنا من الأمطار والرياح ونور الشمس والقمر ومواقيت البروج والمنازل والاتجاه بها. والخطاب في «أَلَمْ تَرَوْا» يجوز أن يكون لجميع الناس مؤمنهم ومشركهم لأنه امتنان، ويجوز أن يكون لخصوص المشركين باعتبار أنه استدلال»[٣٢].

فكما أن دلائل التسخير منٌّ من الله تعالى تستحق الشكر كما في الفقرة السابقة، هي نوع استدلال على معرفة المشرك وجوب عبادة الله تعالى للإيمان به، من خلال النظر في الكون وتأمل ما سخّره الله تعالى للإنسان.

إن مجمل سؤال التسخير يدور على مفهوم دنيوي استخلافي

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٢١، ص١١٦.



يوجب العمل بهذه المسخرات للقيام بواجب الخلافة في الأرض، من خلال البحث العلمي والتجربة المحسوسة والانطلاق من معامل البحث نحو مجال التوظيف والتسخير النافع في الحياة، ولا يزال المجال التسخيري مفتوحاً لعقل الإنسان للنظر والبحث، ولا تزال حاجة الإنسان أيضاً كبيرة في معالجة نقص الموارد ومعرفة حلول المشكلات الطبيعية التي تصيب الإنسان، والقضاء على ما يهدد حياته من أوبئة أو أخطار تظهر في الأرض، وهذا لو تحقق من المسلمين وتأملوا في الأنفس والآفاق والكون لقادوا العالم نحو حركة تنوير رائدة في مجالها العلمي ومتخلّقة بالقيم الصحيحة ومنضبطة في إشاعة الخير والسلم والبناء.



الفصل الثالث

التبدّل إلى الفنائي

يتناول هذا الفصل السيناريو التحولي للحضارات الذي ينذر بوقوع الطامة والماحقة على الحضارة ويزيلها بغير رجعة، وهذا الأمر يعتبر تغيراً هائلاً في حالة المجتمع، حيث يذهب بسبب الكوارث والنهايات المدمرة، ويأتي بدلاً منه مجتمع آخر يعيد بناء نفسه على ركام سابقه.

وهذا التبدل نحو الفناء هو أسوأ المتغيرات التي تصيب المجتمعات، والتاريخ قد حصل فيه الكثير من تلك المآلات الزائلة، ولا يزال التاريخ أيضاً يسجل أمماً ومجتمعات فنيت وقام على أنقاضها آخرون، لكن هذا الحال في عصرنا الحاضر قليل الوقوع، إلا في حالة الحروب الحضارية التي لم تقع لأكثر من مئة عام، لكن قد تحدث إرهاصات ذلك الوقوع والاصطدام الذي يورث فناء الآخر بشكل قطعي في حالة عاد حلم الإمبراطوريات، خصوصاً الدينية منها، وهنا يمكن أن تظهر للباحث صورتين للفناء الحضاري، صورة الصدام مع حضارات أخرى، وصورة التحلل والزوال الذاتي للحضارة.



أولاً: صورة الفناء من خلال الصدام الحضاري بين المجتمعات

وهذه الصورة يمكن تمثيلها بما توقعه صاموئيل هانتنغتون في كتابه المثير وذائع الصيت **صدام الحضارات** حيث طغت حالة الخوف من الصدام على حالة الحوار القائم بين المجتمعات والأديان، وعلى غرار ذلك خرجت أصوات ودراسات كثيرة تنادي الغرب بالاستعداد للمواجهة الحضارية القادمة وعلى وجه الخصوص مع العالم الإسلامي، للأسباب التي ذكرها هانتنغتون عندما حرر كتابه **صدام الحضارات**، وذلك لأنه يرى أن السياسة الكونية المعاصرة تتمثل الآن في عصر حروب المسلمين، فالمسلمون يحاربون بعضهم بعضاً، كما أنهم يحاربون غير المسلمين وذلك بمعدل أكثر بكثير مما تقوم به شعوب الحضارات الأخرى. وأن حروب المسلمين قد احتلت مكانة الحرب الباردة كشكل أساسي للصراع الدولي، وهذه الحروب تتضمن حروب الإرهاب، حروب العصابات والقرصنة، الحروب الأهلية، والصراعات بين الدول. وقد يتخذ هذا العنف وهذه الحروب أبعاداً تصل بها إلى صراع رئيسي وحيد بين الإسلام والغرب أو بين الإسلام وباقي العالم.

كي يشرح ويوضح هانتنغتون نظريته فإنه تناول ما يراه حقائق عن الحضارة الإسلامية المعاصرة. أهم ما جاءت به نظريته وكتابه:

- المسيحية تنتشر أساساً عن طريق التحول، الإسلام ينتشر



عن طريق التحول والتناسل. على المدى الطويل محمد سينتصر ديموغرافياً (يقصد أتباع نبي الإسلام سكانياً).

- في الإسلام الله هو القيصر، في الصين واليابان القيصر هو الله، في الأرثوذكسية الله هو الشريك الأصغر للقيصر، في الغرب ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

- الأصوليون الإسلاميون في العالم كله هم وحدهم الذين يرفضون التحديث والتغريب معاً كما يقرر دانييل بايبس.

- النمو السكاني في الدول الإسلامية يقدم مجندين جدداً للأصولية والإرهاب والتمرد والهجرة.

- الإسلام لا يقدم بديلاً للحداثة الغربية.

- حدث تحول رئيسي إلى المسيحية في كوريا الجنوبية وفي المجتمعات سريعة التحديث، عندما لا تكون الأديان أو العقائد الشعبية قادرة على التأقلم مع متطلبات التحديث، أما في العالم الإسلامي فالصحوة أو هذا الانبعاث يعود أساساً إلى حالة من ردة الفعل تجاه الحداثة والتحديث والعولمة.

- الثقافة الإسلامية تفسر إلى حد كبير فشل قيام الديمقراطية في أماكن كثيرة من العالم الإسلامي.

- كما يقول فؤاد عجمي: في مجتمع إسلامي تلو الآخر، كان أن تكتب عن الليبرالية أو عن تقاليد برجوازية وطنية يعنى أنك تكتب شهادة وفاة أناس اختاروا المستحيل وفشلوا. الفشل العام للديمقراطية الليبرالية في أن تترسخ في المجتمعات الإسلامية ظاهرة متكررة ومستمرة على مدى قرن كامل، هذا



الفشل له مصدره، في جزء منه على الأقل، في طبيعة الثقافة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الرافضين المفاهيم الغربية الليبرالية.

ـ المشكلة المهمة بالنسبة إلى الغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه هو ضآلة قوته.

ـ رفض المسلمون كل شيء يظنون أنه ضد الإسلام حتى ولو كان التحديث، وهم يفضلون تخلف مع إسلام قوي أفضل من تحديث يظنون أنه يضعف الإسلام.

ـ لم يعد الهدف تحديث الإسلام بل أسلمة الحداثة عبر الصحوة الإسلامية، أو ما يطلق عليه جيل كيبل ثأر الله.

ـ الدين يتسلم زمام الأيديولوجية والقومية الدينية تحل محل القومية العلمانية.

ـ بالنسبة إلى الغرب كانت الدولة القومية هي قمة الولاء السياسي، بنية الولاء في العالم الإسلامي على العكس من ذلك بالضبط، فكرة سيادة الدولة القومية لا تتطابق مع السيادة أو الحاكمية لله وأولوية مصالح الأمة.

ـ الولاء عند المسلمين للدين أولاً، لأن فكرة القومية تتنافى مع فكرة الحاكمية والولاء لله، ويفترض مفهوم الأمة عدم شرعية الدولة القومية.

ـ كانت العلاقات دائماً عدائية بين المسلمين وشعوب الحضارات الأخرى.



- صراع القرن العشرين بين الديمقراطية الغربية والماركسية ليس سوى ظاهرة سطحية وزائلة إذا ما قورن بعلاقة الصراع العميق بين الإسلام والمسيحية.

- من المرجح أن تكون علاقات الغرب بالإسلام والصين متوترة على نحو ثابت وعدائية جداً في معظم الأحيان.

- الصحوة الإسلامية جاءت من التعبئة الاجتماعية والتزايد السكاني والفقر والفاشية والنزوح الكبير من الريف إلى المدن للسكنى في الأحياء العشوائية.

- الصحوة الإسلامية تيار عام وليست تطرفاً، متغلغلة وليست منعزلة. والصحوة أثرت في المسلمين في كل دولة، وعلى معظم جوانب المجتمع والسياسة في معظم الدول الإسلامية.

- الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، وقد فعل ذلك مرتين على الأقل كما يقول برنارد لويس.

- لمدة ما يقرب من ألف سنة، منذ دخول العرب إسبانيا والحصار التركي لفيينا، كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من الحضارة الإسلامية كما يقرر برنارد لويس.

- يشعر المسلمون في كل أنحاء العالم بالإحساس المسكر بالقوة.

في أمريكا أجري استطلاع واسع للرأي تناول ٣٥٠٠٠ مثقف أمريكي لديهم إلمام بالشؤون الخارجية، وكان السؤال:



هل الصحوة الإسلامية خطر على الغرب؟ وجاءت الإجابة بنعم من ٦١ في المئة ممن شاركوا في هذا الاستطلاع[١].

أمام هذا المعطى التوقعي للصدام يبقى احتمال من ضمن احتمالات هذا السيناريو وليس ببعيد عن الإمكان والوقوع عندما تتهيأ ظروف هذا الصدام الإفنائي للآخر، وكذلك ليس بالضرورة أن يقوم به جميع المنتمين إلى تلك الحضارات، لكن نمو التطرف وسهولة انتشاره عبر الوسائل المعاصرة للاتصال والتواصل قد تنذر بهذا المآل[٢].

ومن وجهة نظر أخرى تختلف عما قاله هانتنغتون من احتمالية وقوع صدام الحضارات ذات البعد الأيديولوجي والديني، الاحتمال الأكبر ـ من وجهة نظري ـ وقوع صدام قيمي!

ثانياً: نظرية صدام القيم كمجال للتداول الحضاري

قبل البدء ببيان احتمال وقوع الصدام القيمي بين المجتمعات، ظهرت في الساحة الثقافية العالمية نظريات التداول الحضاري على ثلاثة أشكال: **أولها**، المتعلق بنظريات الحوار

---

(١) انظر: صموئيل هنتنغتون، **صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي**، نقله إلى العربية محمود محمد خلف ومالك أبو شهيوة (مصراتة، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٩).

(٢) قدّم ابن خلدون في **مقدمته** فلسفة تاريخية توضع تعاقب الحضارات من خلال مسوغات الفناء التي إذا سرت في حضارة ودولة أدت إلى انهيارها. انظر: ابن خلدون، المقدمة، ١/ ٨٤ ـ ٨٦، ١/ ١١٦، ١/ ١٥٨ ـ ١٨٥.



والتفاهم وقد تثري جانب التعارف والتعاون بين الدول والمجتمعات من خلال التبادل الثقافي والمعرفي وهو أغلب عمل المؤسسات الأهلية والرسمية، والشكل **الثاني**، المتعلق بنظريات نهاية التاريخ (فوكوياما) وصدام الحضارات (هانتنغتون وبرنارد لويس)، وهو ما سبق الإشارة إليه في الفقرة السابقة، أما الشكل **الثالث**، المتعلق بظهور نظرية تدور أدبياتها حول صراع وصدام القيم، وهو ما جاء بيانها في ثنايا الكتاب وفي أغلب فصوله، وتختلف هذه النظرية عن سابقيها بما يلي:

١ ـ صدام القيم لا يُعنى بالخلفيات الدينية والحضارية، ويهتم بالقيم العالمية التي تشترك فيها أكثر شعوب العالم، كالحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة والكرامة وغيرها، فعندما تُهمّش تلك القيم وتُحارب بالطرائق الخبيثة الملتوية، تتصاعد أصوات الفئة القيمية التي تدافع عن تلك القيم، في مقابل الفريق الآخر الذي يدّعي زوراً وبهتاناً أنه يعمل لأجل تلك القيم ولكن بتأويله المدني الخاص ووفق أدواته الرسمية، مخفياً صوراً من الاستبداد ومزيفاً في إعلامه حالة من الغواية العقلية يتهم فيها الفريق القيمي المناضل بالضلال والسعي للفتنة وغير ذلك من التهم المعلبة، ما جعل هناك حالة من التصادم تظهر في الشارع وفي المواقع العنكبوتية، يتخذها القيميون وسيلةً للكشف عن هذا النفاق والزيف الذي يُغرّر به البسطاء من الناس، ويقومون أيضاً بتحذير المجتمع من فقد قيمه بسبب هذا الاحتيال المسيّس(٣).

---

(٣) انظر: المهدي المنجره، **قيمة القيم**، ط٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٨م)، ص١٥٦، ١٥٧.



٢ ـ الحالة الصدامية في صراع القيم، ليست حالة بين فريقين متضادين بلونين نافرين كما في صدام الحضارات؛ بل هي مواجهة بين من لبس قناعاً وتخفى من ورائه، وبين من يريد كشف القناع لفضح المؤامرة، أو لنقل بين من يريد تمرير أجندته الشخصية والمصلحية والاستبدادية، وبين فريق يرى نفسه المعني بالمحافظة على المجتمع والضامن لحقوقه والواقف ضد خصومه الاستبداديين. ومع نمو الوعي الفردي وانتشار المعلومة والصورة والخبر الواقعي البعيد عن تزييف المؤسسات الرسمية أو التابعة لها، أصبح للفريق القيمي قدرته على المواجهة والتصدي لتلك المحاولات التي تضرب المجتمع في قيمه، وقد ظهرت مواجهات صدامية بين أنصار العولمة من أصحاب الشركات العابرة القارات، ومن أعداء العولمة المنتصرين لحقوق الفقراء والعالم الثالث، وكذلك برزت في المواجهات مع مستبدي الديمقراطيات المزيفة والانتخابات الاستعراضية المسرحية، وبين أنصار العدالة والحق والمطالبين بالشفافية والنزاهة السياسية، كما هو الحال في بعض المجتمعات العربية وروسيا وفي أمريكا اللاتينية، ويمكن وصف مطالبات ومظاهرات الحقوقيين وأنصار البيئة في العالم ضد بعض الأنظمة الحكومية والشركات الكبرى مثال آخر على هذا النوع من الصدام القيمي.

٣ ـ إن أدوات الصدام القيمي ليست تقليدية بين الفريقين؛ بل يستعين أنصار الدفاع عن القيم بالمعطيات التقنية الحديثة في النقل للأخبار والنقد للمواقف والأحداث، بالإبداع في تطوير المواقع الإلكترونية الجاذبة، وبرامج التواصل الاجتماعي المؤثرة بشكل كبير جداً في فئة الشباب، أكثر من أدوات الخصوم



المعتمدة على هيمنتهم على الإعلام والصحافة الرسمية التقليدية التي يغلب عليه تغيير الوقائع وتزييف الحقائق بما يتناسب مع الموقف الرسمي.

٤ ـ إن صدام القيم بدأ ينتشر ويفتح مساحات جديدة ودوائر أوسع للمواجهة، تتجاوز محيط دول العالم الثالث أو الدول ذات الاستبداد المقنع، من خلال نقد السياسات والتوجهات حيال أي قضية إنسانية كبرى، كما حصل في مجاعة الصومال في عام ٢٠١٢م، وما حصل في العدوان الإسرائيلي على غزة في عام ٢٠٠٨م، وعام ٢٠١٢م وفي عام ٢٠١٤م، حيث خرجت أغلب عواصم العالم مثل لندن ونيويورك وواشنطن وباريس وبرلين وغيرها من العواصم الكبرى في مظاهرات مليونية حاشدة ضد هذا القمع اللاقيمي واللاإنساني، حتى أصبح يظهر للعيان أن هناك مواقف متباينة بين أنصار الحق والحرية والكرامة، ومن يقف مع مصالحه ولو في صف الباطل على الرغم من قتامته وعدوانه.

هذه الحالة من صدام القيم هو التحول الحضاري المتوقع نحو مواجهة قيمية واسعة. الجغرافيا تتنامى مع الأحداث وتتواصل في ما بينها بطرائق سريعة، تجعل مواقفها شبه متضامنة ومتحدة إزاء العمل المطلوب مواجهته، وهذا التنسيق العالي ما كان ليحدث في كل حقب التاريخ لولا هذه التقنية المتطورة والسهلة والمتوافرة لدى كل شخص، والربيع العربي في عام ٢٠١١م سيناريو واقع لمثل هذا الصدام التحولي والجديد(٤).

---

(٤) انظر: **القيم إلى أين؟**، بإشراف جيروم بندي؛ ترجمة زهيدة درويش جبور



ثالثاً: صورة التحلّل الذاتي والزوال النهائي للحضارة من داخلها

يعتبر القرآن الكريم أقوى وأصدق مصدر تاريخي يخبرنا عن الأقوام السابقة الذين ظهر فيهم الأنبياء، ويبين القرآن الكريم قصص الدعوة والبلاغ وكذا مآلات المصدّقين والمكذّبين من أولئك الأقوام.

وبالتتبع في السياق القرآني عندما يعرض هذه الأخبار، يجد القارئ خطاباً شبه موحّد بين أولئك الأنبياء يركّز على الأمر الرباني: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [هود: ٨٤]، قالها نبي الله شعيب وإبراهيم وصالح وعيسى وموسى ونوح ومحمد وغيرهم من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فقد كانوا مبشرين بهذه الدعوة ومنذرين بخطر الكفر بها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام: ٤٨]، ولكن الأنبياء من خلال معرفتهم بالسنن الربانية وقوانين القوة والضعف من خلال الوحي أو تجارب من سبقهم من الأنبياء أو الأمم، كانوا ينذرون قومهم من خطر التبدل نحو الفناء والنهاية العقابية من الله تعالى، بذكر سببين رئيسين كَثُرَ ذكرهما في القرآن، وأُمرنا في أكثر من مقام ونصّ بالسير في الأرض والنظر في أحوال البشر لاستلهام أسباب تلك النهايات، ويمكن أن نجمعها في سببين رئيسين:

وجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي (بيروت: دار النهار للنشر؛ منشورات اليونسكو، ٢٠٠٥)، وإدغار موران، **هل نسير إلى الهاوية**، ترجمة عبد الرحيم حزل، (دار أفريقيا الشرق، ٢٠١٢م).



الأول: خطر تعاظم الظلم.

والثاني: خطر تفشي الفساد.

فأما الخطر الأول، فهو تعاظم الظلم وانتشاره وبلوغه حدّاً من الغي وسكرة الجبروت؛ بحيث تعمي الظالم عن مصيره حتى يأتيه الهلاك، إما بعذاب من الله موّجه إلى أولئك القوم الظالمين، وإما بعذاب غير مباشر ينتهي بهم إلى الفناء والنهاية، وفي ذلك يقول الحق تعالى: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَكُلٌّ كَانُوا ظَٰلِمِينَ﴾ [الأنفال: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ * فَلَمَّآ أَحَسُّوا بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ * لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوٓا إِلَىٰ مَآ أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَٰكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ١١ ـ ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوٓا إِنَّا مُهْلِكُوٓا أَهْلِ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَٰلِمِينَ﴾ [العنكبوت: ٣١].

فالنصوص التي ورد فيها الظلم كثيرة جداً، وهو أنواع ولكن ما يهمنا أن الظلم الجماعي المجتمعي إذا تفاقم فيه البغي والعناد والاستكبار فإن مصيره الهلاك الحتمي والفناء الحاسم، يقول النبي (ﷺ): «إِنَّ اللهَ لَيُمْلِي لِلظَّالِمِ حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ» قَالَ: ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ١٠٢]»[٥].

وابن خلدون في **مقدمته** المشهورة عقد فصلاً مهماً يقول

---

(٥) صحيح البخاري، رقمه (٤٦٨٦).



فيه: «فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران» ويشرح هذه القاعدة السننية بقوله: «الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهماً، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر»[٦].

والظلم مع شناعته وأثره الوخيم في الأرض؛ إلا أن هلاكه لا يأتي إلا بعد تحذير وتنبيه، يسمعه الظالم من المصلحين والناصحين أو ينظره في حياته ومعاشه أو يشعر به في نفسه وأدوات ظلمه للناس، وقد يُمهَل الظالم لعله يتوب أو يخشى، وأحياناً كثيرة يستدرج الظالم لتكون نهايته القاصمة عبرة للمعتبرين ودرساً للظلمة المعاندين، فيكون هذا الظهور الواضح للعقوبة والنهاية، بياناً شافياً لتلك العاقبة وحصولاً لسنة الله تعالى فيهم، يقول الحق تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: ٦١].

وتبقى حقيقة سُنّة الله المحكمة في الظلم ثابتةً لا تتحول، والواقع شاهد على ذلك، فلا بقاء للظالم ولا أمان واستقرار

---

(٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ١، ص١٥٥.



لحكمه وسيطرته أبداً، بل لا بد من ساعة ينزل فيها عقاب الله تعالى، ولو طال الزمان واستطال العباد والمستضعفين نصرة الله لهم، ولله تعالى حكمة ولن يخلف وعده وموعده، يقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: ٥٩].

والخطر الثاني: هو تفشي الفساد والإفساد وانتشاره من دون أن يُقاوم من أحد، فقد تكرّر على لسان الأنبياء تحذيرهم لأقوامهم من انتشار الفساد كما في قولة تعالى: ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: ٨٥]، فكانت أشبه بالقاعدة التحذيرية من خطر الفناء.

فالقرآن حذّر وعالج الفساد والإفساد بذكر يتجاوز الخمسين مرة، والخطر يكمن في أن يكون فعلاً ممنهجاً لا يقاوم بالإصلاح، والقاعدة السننية في ذلك، قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]. بمعنى أن الله تعالى لا يهلك القرى والمجتمعات حتى لو كانوا من المشركين ما داموا يقيمون الحقوق ويتعاطون الإصلاح فيما بينهم. وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام الطبري في قوله: «لم يكن ليهلكهم بشركهم بالله، وذلك قوله «بظلم» يعني: بشرك (وأهلها مصلحون)، فيما بينهم لا يتظالمون، ولكنهم يتعاطَون الحقّ بينهم، وإن كانوا مشركين، إنما يهلكهم إذا تظالموا»[٧].

---

(٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مطبعة الرسالة ٢٠٠٠)، ج ١٥، ص٥٣١.



ومن نصوص التحذير من الفساد والإفساد، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، باعتبار أن الفساد مضاد لمصالح القيام بالاستخلاف في الأرض ومدمر لمصالح الخلق عليها، ولم يذكر الفساد في الأرض إلا وعقوبته معه في الآخرة أو معجلة في الدنيا، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفْسِدُونَ﴾ [النحل: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ۞ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشعراء: ١٥١ ـ ١٥٢]، ثم جاءهم العذاب كنتيجة لتحالف المسرفين والمفسدين: ﴿فَأَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [النمل: ٤٨] حتى قال: ﴿فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَٰهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النمل: ٥١]، فانتشار الفساد من دون مقاومته بالإصلاح سبب في نزول العذاب ونهاية الأمم.

بقوم غيرهم وتتعاقب بعدهم الأجيال، يقول تعالى: ﴿نَّحْنُ خَلَقْنَٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَٰلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٨].

وللإفساد المبدّل للنعم صور تعرض لها القرآن الكريم بالبيان والتذكير المستمر، ومن هذه الصور:

أ ـ **الإفساد السياسي**، ومثاله المتكرر في القرآن، فرعون، فهو الغاية في الظلم، وكان مجرماً ومسرفاً في الأرض، وبهاتين الخصلتين يتحقق فساد السلطة. وقد قال الله تعالى: ﴿فَمَآ ءَامَنَ



لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْۚ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [يونس: ٨٣]. وقال تعالى في نص آخر: ﴿ءَآلْـَٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ * فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةًۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾ [يونس: ٩١ ـ ٩٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٤]، والآيات كثيرة في حكاية الفساد والإفساد السياسي الذي كان يمارسه فرعون، بالعلو ونشر الأباطيل وإفساد المجتمع بالتخويف والإرهاب، وكان معه وزيره هامان وحاشيته من الملأ الذين ما فتئوا يحذرونه من موسى وقومه بشتى أنواع التخويف ولصق التهم الفظيعة بهم، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا عَالِينَ * فَقَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٥ ـ ٤٧] وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧].

ب ـ **الإفساد المالي والاقتصادي**، والمتمثل بقوم شعيب، أهل التطفيف والغش التجاري، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: ٨٥]. وكذلك كان لقارون دوره الإفسادي الاستغلالي الذي أشار إليه القرآن بقوله تعالى: ﴿إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْۖ وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا



يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ * وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٦ ـ ٧٧].

ج ـ **الإفساد الإعلامي**، ويمارسه الملأ من الأقوام المكذبين والذين يظهرون في كل عصر، كما أسلفت في ذكر ملأ فرعون، ولكنهم أيضاً ضد معظم الأنبياء، ولهم قدرة باهرة على التزييف وقلب الحقائق، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَئِنِ ٱتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَـٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٠]، ولا يفوت دور المنافقين في قلب الحقائق وخداع الناس والتلبيس عليهم، كما وصفهم القرآن: ﴿ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلْمُنَـٰفِقَـٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ ۚ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧].

كما أن هناك مثالاً آخر للزيف الإعلامي المفسد للفطر والأخلاق القويمة، وهو ما قام به السامري من فتنةٍ لقوم موسى بإظهار العجل لهم وكأنما هو إله موسى، وفتنهم بصوته حتى لو كان خواراً وبشكله ولو كان بريقاً يظهر في لحظات! إلا أنه كان لهم ضلالاً مبيناً، يقول تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنۢ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِىُّ﴾ [طه: ٨٥].

د ـ **الإفساد الأخلاقي**، ولعل أبرز مثال على ذلك، ما فعله قوم لوط من خسة مشينة، استحقوا عليها أشد الهلاك، كما في قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ * فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ * فَجَعَلْنَا عَـٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ * إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٢ ـ ٧٥].



يقول غوستاف لوبون: «إذا أمعنا النظر في أسباب سقوط جميع الأمم التي يذكرها التاريخ بلا استثناءٍ، وجدنا أقوى العوامل في انحلالها هو تغيُّر مزاجها العقلي وصفاتها النفسية بسبب انحطاط أخلاقها، ولست أعلم أن دولة واحدة سقطت لانحطاط الذكاء في قومها»[(٨)].

هذه الصور وغيرها من الإفساد، إذا استحكمت من مجتمع فأصبحت مظهراً عاماً للسلوك، وعلت على القيم الصحيحة إلى درجة عدم إنكارها والتغاضي عنها، فإنها نذير شؤم وهلاك وفناء لهذا المجتمع ولو كان فيه صالحون، لأن الصلاح الذاتي من دون ممارسة الإصلاح المتعدي لا فائدة منه للمجتمع، وأحداث التاريخ وتجارب الأمم السالفة، قد حصل فيها هذا المآل لمن كان له قلب أو عقل يعتبر ويتدبر، وقد قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «توشك القرى أن تخرب وهي عامرة، فسأله أحد أصحابه: كيف تخرب وهي عامرة؟ قال: إذا علا فجارها أبرارها وساد القبيلة منافقوها»[(٩)].

رابعاً: أفول الغرب

في خريف عام ١٩١١م كان مثقف ألماني مغمور (في تلك الفترة) يعيش على دخل متواضع موروث في ميونيخ ويرقب نذر حرب على وشك الاشتعال بين ألمانيا وفرنسا، والحاصل أن

---

(٨) انظر: غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، نقله إلى العربية عادل زعيتر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص١٦.

(٩) انظر: الهندي في كنز العمال، ١١/٢٧٠ رقم الأثر: (٣١٤٨٧).



إنكلترا بكل جبروتها في تلك الفترة أعلنت مساندتها لفرنسا، فما كان من الإمبراطورية الألمانية إلا أن تراجعت ودفعت ثمن التراجع على شكل هوان ومذلة تسامع بها المجتمع الدولي في ذلك الحين.

هذه الأحداث هي التي أوحت للمثقف الألماني بالانكباب على دراسة أحوال المد والجزر التي تصيب الحضارات البشرية بما في ذلك حضارة الغرب الأوروبي التي رأى أنها سائرة على طريق الدمار.

حينها شمر المثقف الألماني عن ساعد الفكر والكتابة والتحليل، وعلى الرغم من اندلاع الحرب العالمية الأولى وما جرّته من ويلات على وطنه الألماني وعلى مدينته ميونيخ؛ حيث كانت الكهرباء تقطع خلال الغارات، كان يواصل الكتابة على ذبالة الشموع، حتى جاء شهر نيسان/أبريل من عام ١٩١٨م؛ ليشهد صدور كتابه الذي أصبح من الكتب التأسيسية في الفكر الفلسفي المعاصر. إنه كتاب **انحدار الغرب**، بعدها تسامع الناس بالكتاب وعرفت أوروبا والعالم اسم مؤلفه، إنه الفيلسوف الألماني أوزوالد شبنغلر.

ومنذ بداية القرن العشرين وحتى نهايته والكتابة في هذا الموضوع لا تنقطع وتتوالد مع الأزمات والحروب الكارثية التي تعرضت لها أوروبا وفي كل مرة تخرج صيحات التحذير حول نهاية الحضارة الغربية وأفولها، وبعد عام ٢٠٠٠م، ارتفعت نبرة أصوات المتشائمين مع توسع منابر العرض والحديث والوصول إلى الناس، فكثير من الحوارات التلفزيونية كانت تستضيف وتعد التقارير للحديث عن ما بعد الغرب؛ بإثارة الحديث حول بروز



التنين الصيني والفيل الهندي للدور الريادي القادم حول العالم.

وهذا الطرح قد يكون نتيجة حقيقية لأزمات مالية رهيبة واهتزاز سياسي وخلل ديمغرافي وظواهر اجتماعية خطيرة تشترك فيها معظم الدول الغربية، ولكن توقع الانهيار للمنظومة ككل، أعتقد أنه مستبعد في ظل المعطيات القريبة والمتوقعة مستقبلاً، وذلك لعدة أسباب:

١ ـ أن الغرب اليوم ليس فقط البقعة الجغرافية المحددة بأوروبا وأمريكا؛ بل هو نظام حياتي وقوانين متنوعة واتفاقات متبادلة مع أغلبية دول العالم القوية الأخرى، كالصين والهند وكوريا الجنوبية والبرازيل، فهذه كلها مرتبطة بوثاق متين مع الغرب، والغرب لن يكون بمفرده في حال سقوطه، فالذي سيخسر من هذا الأفول هو العالم كله، على الرغم من فرح البعض بهذا السقوط.

٢ ـ إن الاتحاد الأوروبي وأمريكا الشمالية، لديها من الإنجاز والازدهار ما يضعف هذا التوقع الذي ينذر بالموت والنهاية، فالمنطقتان تمثلان ١٠ في المئة من سكان العالم و٦٠ في المئة من الاقتصاد العالمي، ويوجد فيهما ٩٠ في المئة من براءات الاختراع الجديدة، و٨٠ في المئة من الابتكارات العلمية والتكنولوجية، وعلى الرغم من الازدهار الثقافي في كثير من المناطق في العالم، فإن الأدب الغربي والفنون لا تعطي أي دلائل على الانهيار[١٠].

---

(١٠) انظر: أمير طاهري، «انهيار الغرب والفوضى العالمية،» **الشرق الأوسط**، ٢٠١٢/٢/١٧.



٣ ـ الغرب اليوم يشعر بأنه لا يستطيع أن يبقى شرطي العالم والمسؤول عنه، لذلك يكتفي من التدخلات ما يحقق له الغُنم ويدفع عنه الغرم، ومع هذا الانكماش الحقيقي إلا أنه يعي المرحلة التي يمر بها ويدير ما بعد عصر القوة خياراته الأخرى الأكثر واقعية، ويحاول أن يبقي وجوده متماسكاً مع حلفائه باختراع «غول الإرهاب» أو «الإسلام السياسي» عندما يحتاج الغرب إلى مزيد من التعاون الاقتصادي أو الصفقات العسكرية أو النفوذ في مناطق الثروات، وهذا التصور هو الأقرب لواقع الغرب والأَلْيَق بتاريخه وتفكيره ورغباته الجامحة في البقاء زعيماً للعالم أجمع، وهو أيضاً ليس في غفلة عن رصد ما ينخر قوته ويهدد سلطته، ويسعى بشكل دائب في علاج كل ما يهدده من أخطار، لأجل ذلك نحتاج إلى تدقيق وتصور أشمل عندما نقول أن ما يحدث للغرب من انكماش هو نهاية قادمة لا محالة، والممكن عقلاً لا يعني وقوعه حقاً.

٤ ـ إن قوة الاستشراف الغربي للمستقبل، ومعرفته بتحدياته القادمة التي قد تهدد بقاءه أو تضعف قوته، لم تجعلاه يستسلم لذلك القدر؛ بل كانتا دافعه بالقدر العملي والتخطيط القريب والبعيد إلى أن يكون أكثر وصلاً وتواصلاً في جوانب حيوية ومهمة للعالم، ولا أظن دولة في العالم تستغني عن الشبكة العنكبوتية أو البريد الإلكتروني أو نظام الملاحة الجوية أو التبادل التجاري والإلكتروني اليومي أو الأسواق العالمية والمضاربات الاستثمارية المتمركزة في عواصم الغرب، وغيرها كثير من الأمثلة التي تثبت قدرة الغرب على إشراك العالم كله



في مصيره ومتطلبات بقائه، فأفول الغرب عندئذ سيعني غرق كل من ركب معه في سفينته العالمية.

وهذا لا يعني أن الغرب في معزل عن سنن الضعف والزوال التي وضعها الله تعالى في الأرض، فقد مرت أمم وحضارات كانت أقوى وأغلب ثم زالت وفق نواميس الكون والحياة، ولكن من المهم أيضاً تشخيص الواقع وتقدير المتوقّع وفق هذه السنن والنواميس.

ومن تلك السنن التي تمد بأعمار المجتمعات على الرغم من مخالفاتها العظيمة للدين والفطرة مدى قدرتهم على تعاطي الإصلاح فيما بينهم وتمكين القانون العادل من الجميع من دون محاباة أو تمييز، وإلى هذا المعنى أشارت الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]، بمعنى أن الله تعالى لا يهلك القرى والمجتمعات حتى لو كانوا من المشركين ما داموا يقيمون الحقوق ويتعاطون الإصلاح فيما بينهم. وتفسير الإمام الطبري يؤكد هذه الحقيقة في قوله: «لم يكن ليهلكهم بشركهم بالله، وذلك قوله «بظلم» يعني: بشرك (وأهلها مصلحون)، فيما بينهم لا يتظالمون، ولكنهم يتعاطَون الحقّ بينهم، وإن كانوا مشركين، إنما يهلكهم إذا تظالموا»[(١١)]، وأظن أن مؤسسات العدالة والقضاء في الغرب لا تزال تمارس هذا الدور وتتواصى عليه بشكل منقطع النظير.

---

(١١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مطبعة الرسالة، ٢٠٠٠)، ج ١٥، ص٥٣١.



وقديماً قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وان كانت مؤمنة»(١٢).

وابن خلدون كمؤرخٍ راصدٍ لأحوال المجتمعات وسنن النهوض والأفول أشبع هذا المنحى بعقد عدة فصول في **مقدمته** المشهورة، تثبت أن قوانين السقوط لا تحصل من خلال عَرَض واحد، وإنما من مجموع أسباب تتكاثر على حضارة أو دولة فتنهكها بالأزمات والفتن والقلاقل؛ مما يعجّل بنهايتها وفنائها.

فمما نبّه عليه ابن خلدون في نهايات الدول أن المعتمد هو تحقق مجموع الأسباب وليس الاقتصار على مدارك ناقصة، والأخذ بحال من دون حصر الأحوال والمدارك كلها، يعلق على ذلك بقوله: «فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها»(١٣).

وفي إشارة أخرى ذكر ابن خلدون أهم سببين يُحدثان الخلل في قوة الدول وتماسكها، وجعلهما قاعدة وسنّة من سنن البقاء أو الفناء، بقوله: «اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه

---

(١٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد) الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١ ـ ١٣٨٣هـ/ [١٩٦١ ـ ١٩٦٣م])، ج ٢٨، ص٦٣.

(١٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ١، ص٢٣٧.



الملك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين»[١٤].

فتوقعات السياسة وتخرصاتها في أفول مجتمع كالمجتمع الغربي، قد يكون هو ما يأمله البعض في خصومه عند المغالبة أو الرغبة في الانتقام، فيعتسفوا في التصور ويتعجلوا في النتائج، بينما الأمور تجري خلاف تلك الرؤى والفرق كبير بين الحقائق والمنى.

خامساً: الإسلام والمدافعة الحضارية

منذ أن خلق الله تعالى الخلق، وكلّف آدم بالاستخلاف في الأرض، ومسيرة الإنسان في صراع مستمر مع نزعات النفس الغلّابة لأجل التفرّد البشري بالوجود، أو معارك صراع الإنسان مع أخيه الإنسان حول الزعامة والنفوذ، أو من خلال رهق الصناعة الفكرية أو جهد إنشاء الحضارات والمحافظة عليها. كلها ملاحم اختلط فيها الدم بالعرق، والفرح بالحزن، والضيق بالفرج، والبناء بالهدم.. إنها ملحمة المدافعة الباقية بين القوى كلها المسيطرة في الأرض؛ سواء كانت قوى مادية أم معنوية، قوى للخير أم للشر، وهذا الدفع الدائم بينها صاغ تاريخ الإنسان على مرّ السنين، ورسم حدوداً كثيرة متداخلة بين الحق والباطل، لم تكن لتُعرف لولا شدة تلك المعارك واقتراب ميادينها من جميع البشر؛ فساهم الدين وتعاليم الرسل والأنبياء، وأحياناً الحذر والخوف، بضبط تلك العلاقات المتصارعة وتبيين

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص٣٩٩.



حدودها والحكم على صحتها بالرد أو القبول. يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ۞ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ۞ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ ۞ وَقَوْمُ إِبْرَٰهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ ۞ وَأَصْحَٰبُ مَدْيَنَ ۖ وَكُذِّبَ مُوسَىٰ فَأَمْلَيْتُ لِلْكَٰفِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ۞ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ۞ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٠ ـ ٤٦].

هذه الآيات المحكمة العجيبة في معناها ودلالاتها على حقيقة هذا المسير الملحمي في حياة الإنسان، تؤكد حقائق مذهلة لمن يخوض هذه الغمار من الدعاة والمصلحين، أشير إليها بإيجاز، مع التأكيد أنها محاولة للفهم والاعتبار من دلالات تلك الآيات، وليس فيها جزم بالمعنى والله العالم بالمراد:

أولاً: أن المدافعة التي يقوم بها المسلمون عن الحق ليست عن المسلمين بالخصوص، بل هي عن جميع المظلومين المحرومين في الأرض على اختلاف أديانهم وبلادهم، فلولا دفع المسلمين عن الحق الذي يؤمنون به لهُدّمت الصوامع والبيع



لليهود والنصارى وغيرهم، وهذا يجعل خندق المسلمين في المواجهة مع الظالمين والبغاة ليس مقصوراً على جنس ودين؛ بل هو جامع لمكوّنات عديدة تُظهر عالمية الشهود والريادة التي ينضوي تحتها الكثير من البشر[١٥]. فالنصرة الإسلامية للمستضعفين في الأرض من خلال المواثيق الأممية والجمعيات الحقوقية، هي من قبيل المدافعة المشروعة وحلف الفضول مثال نبوي للمشروعية.

ثانياً: إن الظالم الباغي قد يُقهر ويمكّن للمؤمن في الأرض ليس بالعدد والعتاد المادي فقط، بل بقدر إقامتهم الصلاة التي تعني إقامة الدين، وإيتاء الزكاة يدل على الدور التكافلي بين المسلمين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مدى تحويل الشريعة إلى روح تسري في مجالات الحياة المتنوعة، فهذه الأدوات هي أدوات النصر المستديم في المعركة الحقيقية مع المعتدين والجبارين في الأرض[١٦].

غير أن هذا المعنى يُشعر أحياناً بالانكفاء عن المواجهة المادية والحسم الميداني، ولا أظن الآية تعني ذلك بدليل الإذن بالمدافعة المادية، لكنها تدل صراحة على أن التمكين غير الانتصار المادي؛ فقد ينتصر القوي في المعركة، لكن يهزم في البقاء منتصراً ومحافظاً على قوته ومطبقاً لمبادئه التي ضحّى من أجلها، لهذا جاءت معايير التمكين من خلال الفعل المجتمعي

---

(١٥) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم**، ج ٩، ص٢٨١.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص٢٨٤.



التكافلي الإصلاحي والإنتاج المعرفي، بشهادة حال الأمم السابقة التي ورد ذكرها في الآيات (قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين..) التي أبانت تلك الحقيقة واضحة، ولكن ليس للأعيان اللاهية؛ بل للقلوب الواعية التي تسير في طريق الملحمة الشائك الصعب، وهي تعلم أنه طريق النجاة والأمان.

ثالثاً: بيّنت الآيات أن التدافع بين أهل الحق والباطل ناموس كوني؛ فلولا هذا الدفع لفسدت الأرض، وهذا المعنى يؤكد أن دفع أهل الإيمان للباطل بمختلف أشكاله وأحواله، ليسا دفعاً بغرض الإهلاك والإفساد وإفناء المقابل أو الهيمنة وإلغاء الخصوصية، بل هو من قبيل الدفع بالتي هي أحسن، كما في قوله تعالى: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٦]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤].

يقول الإمام الطبري في معنى الدفع: «ادفع يا محمد بالخُلّة التي هي أحسن، وذلك بالإغضاء والصفح عن جهلة المشركين والصبر على أذاهم، وذلك أمره إياه قبل أمره بحربهم»[(١٧)]. فالأمر هنا بالدفع بالتي هي أحسن، وليس بالحسن فقط، وهو متوجّه للمشركين وليس المسلمين فحسب، والحكم بأن الآية منسوخة بآية السيف[(١٨)]، غير صحيح بإطلاقه ومبالغة في الحكم

---

(١٧) الطبري، **تفسير الطبري**، ج ١٩، ص٦٧.

(١٨) كما ذكره الطبري والبغوي في **تفسيره**، ج ٥، ص٤٢٧.



بالنسخ لآيات كثيرة دعت للمسالمة بين المسلمين وغيرهم، يقول الإمام الزركشي (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) في كتابه **البرهان في علوم القرآن**: «ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف من أنها منسوخة بآية السيف قول ضعيف، فهو من المنْسأ ـ بضم الميم ـ بمعنى: أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما، لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، ليس بنسخ، إنما النسخ: الإزالة، حتى لا يجوز امتثاله أبداً.. فليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة، بل كل منهما يجب امتثاله في وقته»[١٩].

المدافعة بالمسالمة قد يكون في أحيان كثيرة هو من الدفع بالتي هي أحسن، ولو كانوا كفاراً ومشركين، وما سُمّي في عصرنا الحاضر بصدام الحضارات وما بُني عليه من نظريات عدائية وإقصائية لبعض الأمم والشعوب، هو اتجاه نحو الإفساد من خلال تسويغات الصراع بين الحضارات، والأمة الإسلامية في علاقاتها المدنية مع الحضارات الأخرى قائمٌ بشكل واضح نحو التدافع بالتي هي أحسن، أو من خلال قانون التعارف وإلغاء التمييز إلّا على أساس التقوى، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

---

(١٩) انظر: أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٢، ص٤٣ ـ ٤٤، وعدنان محمد زرزور، **علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠)، ص٢١٠.



يقول بن عاشور في تفسيره: «واجب بثّ التعارف والتواصل بين القبائل والأمم، وأن ذلك مراد الله منهم»[٢٠]. وهذه المعاني الريادية للأمة تؤكد مكانتها في الشهود على غيرها من الأمم، ولا تكون أمة شاهدة على غيرها إلّا بالمعرفة التي تنافي الشك والجهل، كما قال النبي (ﷺ) للشاهد: «ترى الشمس، قال: نعم، قال: على مثلها فاشهدْ أو دعْ». (صححه الحاكم)، والشهادة أمانة في التحمّل وعدالة في التبليغ؛ فالأمة الشاهدة على غيرها من الأمم لا بد من أن تمتثل لذلك الوصف بالمعرفة المكتسبة وتعريفها للغير، وبالعدالة والأمانة التي تسري بين أبنائها من خلال صلاحهم وقيامهم بشروط التمكين الذي ورد في آية المدافعة من خلال القيام بالصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولا تكون أمتنا بخير وعلى مستوى التحضر المنشود والخيرية الظاهرة إلا بتلك الأوصاف المحتمة، وعلى هذا السنن ينبغي ألا ينفك الخطاب الإصلاحي عن هذه المقومات الضرورية لمشكلات التخلف والضعف التي نعانيها، كما لا ينبغي التعامل مع الأمم والشعوب على أساس المبارزة والمواجهة القتالية؛ فليس هذا الميدان سوى حلقة واحدة في سلسلة الميادين التنافسية الأخرى القائمة على المعرفة والقيم ونشر الفضائل بين الخلق، مما تخلّت عنها كثير من مجتمعاتنا الإسلامية، وامتنعت من الخوض في غمارها، على الرغم من ضرورتها في صناعة التغيير والقيام بالتبليغ.

---

(٢٠) بن عاشور، **التحرير والتنوير: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم**، ج١٤، ص٣٢.



خاتمة

في نهاية هذا المطاف من عرض أهم التحولات الحضارية المؤثرة في الإنسان، أخلص مما سبق، أن التحولات الحضارية واقع تداولي يتواصل إيقاع التغيير فيه من دون توقف، وفي عصرنا الحاضر تميز بالسرعة وقوة النفوذ في التأثير من دون اعتراف بالحدود والأعراف الوطنية، وهذه التحولات أخذت ثلاثة أشكال كما عرضته في الكتاب:

الشكل الأول: وهو التحلل نحو الجزئي، وأبرز مظاهره الفردانية، وجعلت في مدافعة هذا التحول، الأخذ بمبدأ الأنسنة الإسلامية.

الشكل الثاني: التحول نحو الكلي، وأبرز مظاهره الشبكية العالمية، وجعلت في مدافعة هذا التحول، الأخذ بمبدأ التنوير الإسلامي.

الشكل الثالث: التبدل نحو الفنائي، وأبرز مظاهره تفشي الظلم وتنامي الفساد والإفساد، وجعلت في مواجهة هذا التحول الأخذ بمبدأ المدافعة الحضارية.

وهذه الأفكار التي أودعتها في الكتاب إنما هي محض



اجتهاد فردي ورغبة في نصح الأمة وبذل الإصلاح ما استطعت، فما أصبت فمن الله وحده، وما أخطأت فمن نفسي والشيطان والله تعالى أحكم وأعلم وصلى الله وسلم على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



المراجع

١ ـ العربية

كتب

آل غظيف، عبد الوهاب. **التنوير الإسلامي في المشهد السعودي**. الرياض: مركز تأصيل، ٢٠١٢.

ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوية**. خرج أحاديثه ووضع مقدمته محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧١.

ابن الأثير، أبو حسن عز الدين. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦. ١٣ ج.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد. الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١ ـ ١٣٨٣هـ/[١٩٦١ ـ ١٩٦٣م].

ــــــــــ. **منهاج السنة النبوية**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الامام سعود الاسلامية، ١٩٩١. ٩ ج.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢. ١٨ ج.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥.



ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله محمد. **الفروع**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**.

أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر. **الإنصاف فيما قيل في المولد من الغلو والإجحاف**. الرياض: إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

أبو رمان، محمد. **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. **تفسير أبو السعود**.

أبو شافعي، منصور. **التنوير بالتزوير: مساهمة في نقد علمية الخطاب العلماني والرد على سيد القمني وخليل عبد الكريم ورفعت السعيد**. القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٨.

أركون، محمد. **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي ونقدي**. ترجمة محمود عزب. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠.

ـــــــــــ. **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

ـــــــــــ. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦.

بابكر، حامد أحمد. **الحجج الدامغة والبراهين الساطعة في جواز الاحتفال بالمولد النبوي الشريف**. الخرطوم: المكتبة التخصصية للرد على الوهابية، [د. ت.].

بروديل، فرنان. **قواعد لغة الحضارات**. ترجمة الهادي التيمومي؛ مراجعة فتحي ليسير. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩. (علوم إنسانية واجتماعية)



البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **تفسير البغوي**.
بكار، عبد الكريم. **من أجل انطلاقة حضارية شاملة**. الرياض: دار المسلم، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
بن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم**.
ــــــــ. **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: دار سحنون، ١٩٩٧. ٣٠ج.
ــــــــ. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨.
بيري، مايكل ج. **الدين في السياسة: جوانب دستورية وأخلاقية**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤.
توملينسون، جون. **العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان**. ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ ٣٥٤)
توينبي، أرنولد. **مختصر دراسة التاريخ**. ترجمة محمد فؤاد شبل. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٠.
الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط ١٠. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤.
ــــــــ. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤.
الجيزاني، محمد. **معالم في أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**. القاهرة: دار ابن الجوزي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
الحبيب، سهيل. **خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: معالم في مشروع آخر**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨.
الحزيمي، ناصر. **أيام مع جهيمان: كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١.



الحسن، مصطفى. **الدين والنص والحقيقة: قراءة تحليلية في فكر محمد أركون**. بيروت: الشركة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

خليل، خليل أحمد. **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

الدسوقي، فاروق. **البيان النبوي: بانتصار العراقيين على الروم أمريكا وبريطانيا والترك وتدمير اسرائيل وتحرير الأقصى**. القاهرة: المكتبة التوفيقية للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

الدواي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**. حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨. ٢٥ ج.

رايت، وليم. **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ترجمة محمود سيد. بيروت: دار التنوير ٢٠١٠.

روا، أوليفيه. **تجربة الإسلام السياسي**. ترجمة نصير مروة. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦.

روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١. (فلسفة)

زرزور، عدنان محمد. **علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠.

الزرقا، أحمد بن محمد. **شرح القواعد الفقهية**. بيروت: دار الفكر؛ دمشق: دار القلم، ١٩٨٩.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف**.



زنبير، محمد. **دراسات في الحضارة الإسلامية وثقافة الغرب الإسلامي**. الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٠.

سالم، محمد بهيّ الدين. **ابن باديس: فارس الإصلاح والتنوير**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.

سبنسر، لويد وأندريه كراوز. **التنوير**. ترجمة نبيل عبد القادر البرادعي. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٣.

سبيلا، محمد. **الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠.

ـــــــــ وعبد السلام بنعبد العالي. **الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **الإرشاد في معرفة الأحكام**. بيروت؛ الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٠.

الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى. **الاعتصام**.

ـــــــــ. **الموافقات في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ٤ ج.

الشيخ، محمد. **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ٢٠٠٨.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري**. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: مطبعة الرسالة، ٢٠٠٠.

عباس، فيصل. **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٦.

عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤.

العروسي، محمد. **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**. جدة: دار حافظ، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.



عمارة، محمد. **الإسلام بين التنوير والتزوير**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

ـــــــــــ. **رفاعة الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧.

غولدمان، لوسيان. **الإله الخفي**. ترجمة زبيدة القاضي. دمشق: مطبوعات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩١.

فوكو، ميشيل وجاك دريدا. **حوارات ونصوص**. ترجمة محمد ميلاد. دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٦.

قطب، محمد. **قضية التنوير في العالم الإسلامي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

القيم إلى أين؟. بإشراف جيروم بندي؛ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور؛ مراجعة عبد الرزاق الحليوي. بيروت: دار النهار للنشر؛ منشورات اليونسكو، ٢٠٠٥.

كشك، محمد جلال. **جهالات عصر التنوير: قراءة في فكر قاسم أمين وعلي عبد الرازق**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٠.

كلارك، جي جي. **التنوير الآتي من الشرق: اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧. (عالم المعرفة؛ ٣٤٦)

كيبل، جيل. **جهاد: انتشار الإسلام السياسي وانحساره**. ترجمة نبيل سعد؛ مراجعة أنور مغيث. القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠٥. (سلسلة كتاب العالم الثالث)

لوبون، غوستاف. **السنن النفسية لتطور الأمم**. نقله إلى العربية عادل زعيتر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.



محمد، محمد عزت. **نبوءات نهاية العالم عند الإنجيليين وموقف الإسلام منها**. القاهرة: دار البصائر، ٢٠٠٩.

مصطفى، كيحل. **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠١١.

نافع، حمدي. **تأملات في روائع الحضارة العربية والإسلامية في العلوم والفنون ودورها في الترقي العلمي**. الشارقة: مكتبة الجامعة، ٢٠١٢.

ناي، مالوري. **الدين ـ الأسس**. ترجمة هند عبد الستار؛ مراجعة جبور سمعان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.

النجار، عبد المجيد. **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩.

هالسل، غريس. **النبوءة والسياسة: الإنجيليون العسكريون في الطريق إلى الحرب النووية**. ترجمة محمد السماك. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

هنتنغتون، صموئيل. **صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي**. نقله إلى العربية محمود محمد خلف ومالك أبو شهيوة. مصراتة، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٩.

ولد أباه، السيد. **الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**. بيروت: دار جداول، ٢٠١٤.

دوريات

الحياة: ١٢/ ٧/ ٢٠١٤.

الخولي، محمد. «ماكلوهان.. حكيم الإعلام المعاصر.» **البيان**: ٦/ ٢/ ٢٠١١.

الشرق الأوسط: العدد ١٢٣٥٩.

طاهري، أمير. «انهيار الغرب والفوضى العالمية.» **الشرق الأوسط**: ١٧/ ٢/ ٢٠١٢.



مصباح، صالح. «التنوير العربي المعاصر.. ملاحظات أولية من منظور ما بعد/ لاكولونيالي.» مجلة **إبداع** (القاهرة): العدد ١٩ (عدد خاص بتونس الثورة والفكرة)، صيف ٢٠١١.

ندوات، مؤتمرات

حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠٥.

دراسات منشورة على الإنترنت

«تقليص النفايات الغذائية لتلبية الاحتياجات العالمية: أكثر من مليار طنّ من الغذاء يُهدَر كل عام»،
<http://www.fao.org/news/story/ar/item/74307/icode>.

تمام، حسام. «ما بعد الإسلام السياسي.» **الحوار المتمدن**: العدد ٢٣٩١، ١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨،
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=145747>.

زين العابدين، بشير. «تطور فكرة تقسيم المشرق العربي في مراكز الفكر الغربية (٢٠٠١ ـ ٢٠١٣)»،
<http://alasr.ws/articles/view/14722>.

سرات، حسن. «عودة الأديان وتحولات الإيمان في الغرب.» الجزيرة نت، ٢٧/ ٤/ ٢٠٠٥،
<http://Aljazeera.net/knowlegegate/opinions/2005/4/27/>.

٢ ـ الأجنبية

Book

Coupland, Douglas. *Marshall McLuhan: You Know Nothing of My Work!*. New York: Atlas, 2010.



هذا الكتاب

إن ما يحصل في واقعنا العربي يتسارع بطريقة تتوالى فيها الأحداث بشكل ينسي الحدث الثاني الحدث الأول. إن مجتمعاتنا العربية مع مصائبها كلها يتنامى الخير فيها ويتطوّر الوعي في شبابها، لذا تحتاج إلى من يقرأ لها الأحداث مجرّدة موضوعيّة، بعيداً عن زيف الإعلام وخداع السياسية.

يعرض هذا الكتاب أهم التحوّلات الحضارية المؤثّرة في الإنسان، باعتبارها تحوّلات ذات واقع تداولي يتواصل إيقاع التغيير فيها من دون توقف، وبشكل مؤثّر ومن دون اعتراف بالحدود والأعراف الوطنية.

ولرصد أهم سيناريوهات تلك التحوّلات الحضارية الواقعة والمتوقعة في عصرنا الحاضر، وما يقابلها من احتياج حضاري يدفع القدر بالقدر، وُزّع الكتاب إلى ثلاثة فصول تلخّص التحوّلات ويسبقها تمهيد، يتناول **الأول** «التحلّل إلى الجزئي» وأبرز مظاهره الفردانية، ويتناول **الثاني** «التحوّل إلى الكلّي» وأبرز مظاهره الشبكية العالمية، أما **الثالث** فيتناول «التبدّل إلى الفنائي» وأبرز مظاهره تفشي الظلم وتنامي الفساد والإفساد.

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-094-6



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء

المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com